


Vox Theologica

Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift

31e Jaargang
1960-'61

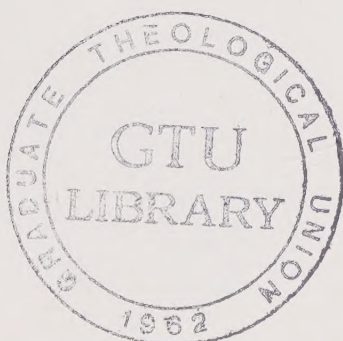
Koninklijke Van Gorcum & Comp. te Assen

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

VoxTheologica
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE STICHTING „VERENIGDE STUDENTEN IN
DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN IN NEDERLAND”

GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

Redactie: J. Smit Sibinga, Red.-secr. - L. Leertouwer (Groningen), Red.-adm. -
J.-W. Schneider (Leiden) - J. F. van der Kooi (Utrecht) - B. Buunk (Amsterdam
S.U.) - J. C. de Moor (Amsterdam V.U.) - J. J. Brinkman (Kampen-a) -
J. Versantvoort (Nijmegen) - J. Bergers (Amersfoort)

Hoofdredacteur: Ds. G. W. de Jong, Nagele (N.O.P.)

31e JAARGANG

1960-'61



MCMLXI

KONINKLIJKE DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ VAN GORCUM & COMP., ASSEN

CSaI

Inhoud

G. Heitink, Welkom tot de eerstejaars	1
Walter Beyerlin, Kultische Tradition in Michas Prophetie. Ein Beitrag zum Problem Kultus und Prophet	2
Rudolf Boon, De voortzetting van het liturgisch beraad op oecumenisch vlak	12
F. Sierksma, Voor en na Van der Leeuw	21
J. G. Møller, Arminius-herdenking: lofrede of confrontatie?	26
J. Slomp, Oecumenische theologie als pelgrimage	37
J. Helderman, Een nieuwe Tischendorf en de nieuwe Nestle	48
W. Nijenhuis, Tien jaar Calvin-onderzoek 1950-1960	57
G. W. de Jong, Een koerswijziging bij F. Buri?	73
H. J. Mulder Jzn., Messianisme en het ontstaan van het Christendom	82
H. J. W. Drijvers, Abrahamtradities in Jodendom, Christendom en Islam. Een phaenomenologische schets	101
Pierre Bonnard, Recherche de l'essence du christianisme primitif	110
Harry Aronson, Grundtvig's gedachten over kerk en school	117
G. W. de Jong, Het V.S.T.F.-congres 1961	125
Het exegetische handwerk	137
Nic. H. Ridderbos, Typologie (speciaal de typologie naar Von Rads conceptie)	149
Leonie W. Beek, De spiegel in het bijgeloof	169
R. Bakker, Merleau-Ponty (1908-1961)	176
J. G. Vink O.P., Herschappen Koinonia?	179
Boekbesprekingen	31, 70, 91, 126, 160, 184
Register van boekbesprekingen	196

Welkom tot de eerstejaars

Dezer dagen is voor U de poort tot de theologische studie opengegaan. Wij verheugen ons hierover en haasten ons U in de grote kring der theologische studenten een hartelijk welkom toe te roepen.

Want op hetzelfde ogenblik, dat U zich aan een theologische faculteit liet inschrijven, werd U opgenomen in de gelederen van de stichting 'Verenigde Studenten in de Theologische Faculteiten', kortweg de V.S.T.F.

Welke motieven Uw keuze op de theologie deden vallen, laat zich moeilijk raden. Ik hoop en veronderstel, dat U iets gevoeld hebt van dat ondefinieerbare, dat men doorgaans 'roeping' pleegt te noemen en dat Uw studie een zodanige zin geeft, dat U over de studie heen de Kerk in het vizier hebt.

Daarom wens ik U bovenal de nodige nuchterheid toe, om niet te bezwijken onder de schouderklopjes van ambtsaanbidders(-sters!), die de aanstaande pastor op zijn weg plegen te begeleiden. Er zal door U in de komende jaren hard gestudeerd moeten worden. Wij zijn niet meer dan doodgewone leerjongens, van wie t.z.t. een diploma van vakbekwaamheid gevraagd wordt.

De theologische studie is een machtig mooie studie. Ik wens U dan ook van ganser harte geluk met Uw keuze. De theologische studie is echter ook een geweldig zware studie. Ik denk hier niet aan de eisen, die voor tentamens en examens gesteld worden. Ook daar zou veel over te zeggen zijn! Ik denk hier vooral aan de aard van de studie. U begeeft zich op heilige grond. De schoenen moeten van de voeten, want U kunt niet de buitenstaander uithangen, die al observerend zijn weg zoekt. U bent er als persoon, als gelovige, ten nauwste bij betrokken. Dat betekent, dat het vaak door crises heen moet.

De theologische studie is echter ook zwaar door haar omvangrijkheid. De theologie is door allerlei banden aan andere wetenschappen verbonden. Bovendien omvat zij een veelheid van onderwerpen, waardoor je bij kennisname van steeds nieuwe boeken een gevoel van machteloosheid kan bekruipen.

Bij dit alles wil de V.S.T.F. U de helpende hand bieden. De V.S.T.F. is het orgaan, dat alle theologische studenten in het Nederlandse taalgebied, zowel Rooms-Katholiek als Protestant, samenbindt, met het doel de gemeenschappelijke studiebelangen te behartigen en contact tussen de leden der verschillende faculteiten tot stand te brengen.

Alleen dit laatste al is voor een theoloog van levensbelang; want niets is zo gevaarlijk als zich op te sluiten in eigen kringetje en op den duur aan geestelijke inteelt ten onder te gaan.

Om haar doel te bereiken organiseert de V.S.T.F. jaarlijks kathederruil en studentenuitwisselingen. Daartoe dient verder het jaarlijks in januari te houden congres, dat eigenlijk niemand mag missen. – Noteert U alvast even 11, 12 en 13 januari a.s.? – Daartoe dient bovenal de uitgave van *Vox Theologica*, een tijdschrift dat zich in de loop der jaren een plaats in de theologische wereld heeft weten te veroveren en dat in zijn brede opzet uniek is. En ook al zijn we ons bewust, dat de inhoud voor U in het begin misschien iets te hoog gegrepen is, toch raden we U met klem aan, reeds

nu een abonnement te nemen. De artikelen behouden immers hun waarde.

We hopen, dat ook voor U de V.S.T.F. en haar *Vox* een begrip mogen worden en wensen U een gezegende studie toe.

Kampen, september 1960

G. HEITINK
praeses V.S.T.F. h.t.

Kultische Tradition in Michas Prophetie

Ein Beitrag zum Problem Kultus und Prophet

Wer das Wesen des israelitischen Kults im Opferdienst zum Ausdruck kommen sieht, wird auch heute noch der Auffassung sein, die Schriftpropheten des Alten Testaments seien dem Kult ihres Volkes mehr oder weniger ablehnend gegenübergestanden¹. Wer jedoch in Israels Kult zugleich auch die Institution erblickt, in der die grossen heilsgeschichtlichen und gesetzlichen Traditionen ihren Sitz im Leben hatten und immer neu vergegenwärtigt wurden, der wird das Verhältnis der Propheten zum Kult nicht nur nach ihrer Haltung gegenüber dem Opferdienst beurteilen; er wird vielmehr auch darauf achten, ob und in welcher Weise sie sich auf die genannten Überlieferungen des Jahwekultes beziehen². Diese Betrachtungsweise, der es auf eine Näherbestimmung des Verhältnisses der Propheten zu den Traditionen des Kultes ankommt³, ist zu unterscheiden von der anderen, wohl noch schwierigeren Fragestellung, die erkunden möchte, ob und inwieweit die Schriftpropheten des Alten Testaments Kultbeamte waren⁴. Diese letztere Frage soll hier zunächst außer Betracht bleiben. Die folgenden Zeilen sollen den

¹ An neueren Arbeiten vgl. etwa R. HENTSCHE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 75), Berlin 1957. An älterer Literatur vgl. vor allem J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1905, 415 f.; P. VOLZ, *Prophetengestalten des Alten Testaments*, Stuttgart (1938), 19, und 'Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten', *Zeitschrift für systematische Theologie* 4 (1937), 63 ff.

² Die Voraussetzung für eine solche traditionsgeschichtliche Prophetenuntersuchung bilden Arbeiten wie K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Gießen 1928; A. ALT, 'Die Ursprünge des israelitischen Rechts' (1934), *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München 1953, 278–332; M. NOTH, 'Die Gesetze im Pentateuch', (Halle (Saale) 1940), *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 9–141; *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle (Saale) 1943, Darmstadt 1957; *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, Darmstadt 1960; G. v. RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938, = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 9–86; *Deuteronomium-Studien* (FRLANT 58), 2.A., Göttingen 1948.

³ Sie liegt folgenden Untersuchungen zugrunde: G. v. RAD, 'Die falschen Propheten', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 51 (1933), 109 ff.; E. WÜRTHWEIN, 'Amos-Studien', *ZAW* 62 (1950), 10 ff., und 'Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952), 1 ff.; A. WEISER, 'Der Prophet Jeremia', *Das Alte Testament Deutsch* 21 (1955), besonders S. 469 ff.; H. WILDBERGER, 'Die Völkerwallfahrt zum Zion', *Vetus Testamentum* 7 (1957), 62 ff. und anderen mehr. Vgl. dazu auch H. W. WOLFF, 'Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie', *Evangelische Theologie* 15 (1955), 459 ff.

⁴ Zu dieser Diskussion vgl. neuerdings A. H. J. GUNNEWEG, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neuern Prophetenforschung* (FRLANT 73), Göttingen 1959, 81 ff. (dort weitere Literaturhinweise).

Leser vielmehr mit der Forschungsmethode bekannt machen, die das Verhältnis der alttestamentlichen Propheten zu den Traditionen des Jahwekults ins Auge fasst. Am Beispiel der Verkündigung des Propheten Micha von Moreschet soll gezeigt werden, welche Bedeutung die kultische Tradition für die alttestamentliche Prophetie besaß. Dabei kann auf den wenigen zur Verfügung stehenden Seiten natürlich nur auswahlweise vorgeführt werden, was der Verfasser in seiner Abhandlung *Die Kultradiationen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* vollständig und mit der nötigen Begründung dargelegt hat¹.

I

In Mich. 6 : 4–5 bezieht sich der Prophet auf die Tradition vom Auszug und der Landnahme²: 'Ich habe dich doch herausgeführt aus dem Lande Ägyptens,/aus dem Sklavenhaus habe ich dich erlöst./Ich habe vor dir hergesandt den Mose,/Aaron und Mirjam mit ihm./Denk doch an das, was Balak geplant,/und was ihm Bileam geantwortet!/An deinen Zug von Schittim nach Gilgal,/dass du erkennst die Heilstaten Jahwes!' – Es könnte kaum deutlicher sein, dass Micha in diesen beiden Versen seinen Hörern keine Neuigkeiten mitteilt, sondern auf allgemein Bekanntes und Altvertrautes abhebt. So wird die Bileamsgeschichte in keiner Weise erzählt. Der Prophet gibt gleichsam nur das Stichwort, das an sich gar nicht verständlich wäre, wüßten die Hörer nicht schon längst den ganzen Zusammenhang und wäre ihnen nicht schon die Bedeutung jener Geschichte für Israel sehr wohl bewusst. Ebenso wird die ganze Landnahmegeschichte nur knapp erwähnt. Lediglich die entscheidende Phase des Grenzübergangs ins verheissene Land wird *pars pro toto* genannt. Diese wenigen Motive, die der Prophet ganz flüchtig nur zum Klingen bringt, sollen das ganze gewaltige Lied von Jahwes Heilstaten beim Auszug und Einzug bei den Hörern lebendig werden lassen. 'Denkt doch jetzt einmal an das, was ihr schon oft genug gehört habt und längst wisset!' (vgl. 6 : 5).

Und in der Tat: die Israeliten haben die von Micha angedeuteten heilsgeschichtlichen Daten schon im sichemitischen Bundeskult der vorstaatlichen Zeit hören können. Die Entsprechungen zwischen unserem Prophetenwort und der sogenannten Josuarede sind unübersehbar (vgl. Jos. 24 : 2ff.). Auch hier ist nämlich die Rede von der Herausführung aus Ägypten (24 : 5b–6a). Auch hier ist die Sendung von Mose und Aaron besonders erwähnt, sogar fast mit denselben Worten wie im Micha-Spruch (vgl. 24 : 5a). Auch hier wird als besonderes Ereignis der Landnahmezeit just die Balak-Bileam-Episode³ herausgegriffen und zitiert (Jos. 24 : 9f.). Und schliesslich wird hier auch die Jordanüberquerung, der Grenzübergang ins verheissene Land⁴, entsprechend der Schittim-Gilgal-Etappe, erwähnt (Jos. 24 : 11). – Dass es sich bei diesem Josua-Abschnitt um keine frei *ad hoc* komponierte Rede handelt, sondern dass hier eine festgeprägte Form

¹ Herausgegeben von Prof. D. R. BULTMANN in den *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament*, Band 72, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, im Folgenden zitiert als *FRLANT* 72.

² Zur Echtheitsfrage vgl. A. WEISER, 'Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I', *ATD* 24 (1949), 203; zum Text vgl. *FRLANT* 72, S. 69.

³ Vgl. Num. 22–24; Dtn. 23 : 5–6.

⁴ Vgl. Jos. 2–4.

waltet, ist schon längst erkannt worden ¹. Dass der heilsgeschichtliche Teil der Josuarede als Gotteswort im Ich-Stil formuliert ist, deutet überdies darauf hin, dass hier eine Überlieferung vorliegt, die in einer kultischen Szene ihren Sitz im Leben und die Jahwes Kultepiphanie zur Voraussetzung hatte ². Michas Spruch ist also ganz offenbar auf eine Kulttradition vom Auszug und der Landnahme bezogen, auf eine Kultüberlieferung von der Art, wie sie auch der Josuarede zugrundelag ³. Weil sie in Israel wohl bekannt war ⁴, darum konnte sich der Prophet darauf beschränken, sie in Stichworten zu zitieren.

Micha hat diese heilsgeschichtliche Tradition heraufbeschworen im Zusammenhang des Rechtsstreites, den Jahwe mit seinem Volk führt (6:1-5) und in dem der Prophet als Gottes Sprecher aufzutreten hat ⁵. In diesem Prozess geht es um das bundesgemässe Verhalten der beiden Bundespartner: durch die Vergegenwärtigung jener Tradition vom Auszug und der Landnahme soll Israel an die *šid'qot Jhwh* erinnert werden (6:5b). Das sind nicht Jahwes Heilstaten an und für sich, beziehungslos und bedingungslos. Es sind vielmehr Jahwes Taten als Erweise seiner Gerechtigkeit. Er erweist in ihnen, dass er in seinem Tun dem Bund, auf den er sich verpflichtet hat und auf den entsprechend auch sein Volk verpflichtet ist, gerecht geworden ist. Gottes Heilstaten stehen in engem Zusammenhang mit dem Sinaibund, in dem sich Jahwe mit seinem Volk verbunden hat. Wenn der Prophet Gottes Heilstaten auf den Plan ruft, so tut er das, damit Israel, von der Grösse der göttlichen Bundestreue überwältigt, selbst ins Bundesverhältnis zurückkehrt und sich von neuem zum Gehorsam gegenüber den Bundessatzungen bereit findet (vgl. 6:6ff.). – Auch dieser innere Aufbau der prophetischen Gerichtsrede entspricht alter kultischer Tradition: schon der Dekalog (Ex. 20:2-17) als das Grundgesetz des Sinaibundes erinnert in seinem Prolog zuerst an Jahwes Heilstat der Herausführung aus Ägypten (Ex. 20:2), ehe dann die Forderungen des Bundes zur Sprache kommen, die das von seinem Gott errettete Volk erfüllen soll (Ex. 20:3ff.) ⁶. Dieser Grundstruktur des Sinai-bundes und der ihm zugrundeliegenden, im Kult immer neu verkündeten ⁷ Vertragsurkunde gemäss, hält Micha seine Gerichtsrede. In ihr wird also im Grunde nur alte kultische Bundestradi-tion aktualisiert.

II

Fragt Israel, von der liebenden Bundestreue seines Gottes gedrun-gen, nach Jahwes Willen (Mich. 6:6), so antwortet der Prophet: 'Er hat dir

¹ Vgl. G. v. RAD, 'Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch', *Gesammelte Studien*, S. 14f.; siehe auch J. MUILENBURG, 'The Form and Structure of the Covenantal Formulations', *VT* 9 (1959), 357ff.

² Vgl. hierzu A. WEISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1957, 71.

³ Siehe ergänzend *FRLANT* 72, S. 70f.

⁴ Dass sie auch im Jerusalemer Kult der Königszeit Eingang gefunden hatte, ist u.a. aus dem Erlass Jerobeams I (1.Kö. 12:28f.) zu erschliessen. Vgl. dazu auch *FRLANT* 72, S. 66ff.

⁵ Vgl. zu den genannten Versen auch E. WÜRTHWEIN, 'Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede', *ZThK* 49 (1952), 1–16.

⁶ Vgl. dazu G. E. MENDENHALL, 'Covenant Forms in Israelite Tradition', *The Biblical Archaeologist* 17 (1954) 50ff., und W. BEYERLIN, *Die jahwistischen und elohistischen Sinaiüberlieferungen traditionsgeschichtlich untersucht*, Maschinenschriftliche Habilitationsschrift Tübingen (1960), 78ff.

⁷ Siehe *FRLANT* 72, S. 43 (dort weitere Literaturhinweise).

verkündet, Mensch, was gut ist, /und was Jahwe von dir fordert...' (6:8). Das hebräische Verbum, das hier mit 'verkünden' übersetzt worden ist (*higgid*), umschreibt in Dtn. 4:13 die göttliche Kundgabe des Dekalogs auf dem Sinai. Aus verschiedenen Psalmenstellen geht hervor, dass jenes Verb speziell auch dazu dienen kann, die kultische Verkündigung der göttlichen Heilstaten zu bezeichnen, in der sich die Kultgemeinde zu Jahwe und seiner Offenbarung bekennt¹. Nach Ps. 147:19 wird das Wort *higgid* aber auch für die gottesdienstliche Verkündigung von Jahwes Willensoffenbarung verwendet. Dass dabei an den Gesetzesvortrag im Festkult gedacht ist², ist offensichtlich. Nach allem hat es den Anschein, dass sich der Prophet in Mich. 6:8 auf die kultische Rechtsverkündigung bezieht. Da in ihr die Satzungen des Bundes von Geschlecht zu Geschlecht bekannt gemacht werden, darum kann der Prophet auf Israels Frage 'Womit soll ich vor Jahwe treten...?' kurzerhand antworten: 'Er hat dir verkündet, Mensch, was gut ist...'

Diese generelle Bezugnahme auf die im Kult lebendige Rechtsüberlieferung erfährt jedoch in Michas prophetischer Verkündigung in mannigfacher Hinsicht eine Konkretisierung: Wenn der Prophet in 3:9 die Häupter und Fürsten des Volkes, 'die das Recht verabscheuen und alles Gerade verdrehen', schilt, so brandmarkt er hiermit nicht nur Abscheulichkeiten an und für sich. Vielmehr verurteilt er flagrante Verstöße gegen alte Rechtssätze des Jahwebundes. Eine apodiktische Verbotsreihe des Bundesbuches (Ex. 23:1-3, 6-9) untersagt kategorisch sowohl unbillige Rücksichtnahme wie auch unbillige Rücksichtslosigkeit in der Gerichtsbarkeit am Tor. Sie verbietet jede Art der Rechtsbeugung. So heisst es etwa: 'Du sollst nicht beugen das Recht des³ Armen in seinem Rechtshandel!' (Ex. 23:6). Entsprechende, sehr alt anmutende Sätze finden sich auch in der deuteronomischen Rechtssammlung: 'Du sollst das Recht nicht beugen! Du sollst die Person nicht ansehen!' (Dtn. 16:19). Und in der Fassung des Heiligkeitgesetzes heisst es unter anderem: 'Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken! Du sollst nicht berauben! Du⁴ sollst nicht Unrecht tun im Gericht! Du sollst den Mächtigen nicht begünstigen!' (Lev. 19:13a, 15). Da es sich hier sämtlich um apodiktische Rechtssätze handelt, die als solche sakralen Charakter tragen und dem kultischen Bereich entstammen⁵, zeigt es sich auch hier, dass die Kritik des Propheten im Grunde nur alte kultische Tradition zur Geltung bringen will.

In Mich. 3:11 schilt der Prophet: 'Ihre Häupter sprechen Recht für Bestechung, /und ihre Priester geben Weisung für Bezahlung, /und ihre Propheten wahrsagen für Geld.' Ähnlich tadelt Micha in 7:3: 'Der Beamte fordert (Geschenke), /und der Richter richtet⁶ um Lohn.' Und in Mich. 3:5 heisst es: 'Wenn sie etwas zum Beissen haben, /dann rufen sie 'Heil'. /Wer ihnen aber nichts zu essen gibt, /gegen den rufen sie den Heiligen Krieg aus.' Auch in diesen Scheltworten aktualisiert der Prophet lediglich alte kultische Rechtsüberlieferung: in dem in Dtn. 16:19 erhal-

¹ Ps. 9:12; 22:32; 30:10; 71:17-18; 75:10; 92:3, 16; 145:4.

² Vgl. hierzu *FRLANT* 72, S. 42ff.

³ Siehe *FRLANT* 72, S. 55, Anm. 2.

⁴ Mit dem Samaritanischen Pentateuch Singular.

⁵ Vgl. hierzu A. ALT, 'Die Ursprünge des israelitischen Rechts', *Kleine Schriften I*, S. 322ff.

⁶ Vgl. B.H.

tenen altertümlichen Richterspiegel-Fragment¹ steht der Satz: 'Du sollst nicht Bestechung annehmen!' Ein ebensolches Verbot findet sich in der uralten sichemitischen Fluchreihe Dtn. 27:15ff., deren kultisch-liturgischer Charakter unverkennbar ist: 'Verflucht ist, wer ein Bestechungsgeschenk annimmt, dass er einen unschuldigen Menschen töte!' (Dtn. 27:25). Aber auch im Bundesbuch findet sich ein entsprechendes Verbot: 'Bestechung sollst du nicht annehmen. Denn ein Bestechungsgeschenk macht Sehende blind und verdreht die Sache derer, die im Rechte sind' (Ex. 23:8). Dass sich dieser Rechtssatz in so verschiedenen Zusammenhängen findet, zeugt für die Bedeutung, die der israelitische Stämmebund zu allen Zeiten dem Verbot der Bestechung beigemessen hat als einer Sicherung gegen jede Beeinträchtigung der für ihn grundlegenden Rechtsordnung. Weil Micha das Leben seines Volkes wieder auf diese Ordnung gründen möchte, darum stellt er sich hinter jene alte Rechtstradition.

Wenn er in Mich. 2:2 die sozial Mächtigen mit den Worten anklagt: 'Sie begehren Felder und rauben sie, / Häuser und nehmen sie weg...', so ist er auch hier in seiner Kritik an altüberlieferten Rechtssätzen orientiert, die in Israels Festkult verkündigt und insofern als bekannt vorausgesetzt werden konnten. Das von späteren Zusätzen befreite letzte Gebot des Dekalogs schärft es ausdrücklich ein: 'Du sollst nicht begehren² das Haus deines Nächsten!' (Ex. 20:17; Dtn. 5:21). Und ein apodiktischer Rechtssatz des Heiligkeitgesetzes fordert kategorisch: 'Du sollst nicht berauben!' (Lev. 19:13). Auch ein Satz jener vorerwähnten sichemitischen Fluchreihe stellt den erbten Landbesitz unter besonderen Rechtsschutz: 'Verflucht ist, wer die Grenzen seines Nächsten verrückt. Und alles Volk soll sprechen: So sei es!' (Dtn. 27:17). So ist auch dieses Scheltwort Michas auf alte kultische Rechtsüberlieferung bezogen, die von den Gescholtenen missachtet worden ist, vom Propheten aber in ihrer unveränderten Gültigkeit neu bestätigt wird.

Um die Bewahrung des Eigentums vor betrügerischen Machenschaften geht es Micha 6:10f.,³ wenn er im Namen Jahwes fragt: 'Soll ich vergeben⁴ die Schätze des Frevels, / und das verwünschte schwindstüchtige Ephä? / Soll ich reinsprechen⁵ bei betrügerischer Waage / und bei falschem Gewicht im Beutel?' Nun ist aber solches in betrügerischer Absicht gefälschte Hohlmass und Gewicht auch Dtn. 25:13–15 (und ähnlich Lev. 19:35f.) verboten: 'In deinem Beutel sollen nicht zweierlei Gewichtsteine sein, ein grösserer und ein kleinerer. In deinem Hause sollen nicht zweierlei Ephä sein, ein grösseres und ein kleineres. Ganze und richtige Gewichtsteine sollst du haben und ein volles und richtiges Ephä!' Es kann kein Zweifel daran sein, dass diese Satzung des Bundesrechts Hintergrund unseres Micha-Wortes ist.

Als ein letztes Beispiel in diesem Zusammenhang⁶ sei noch das Droh-

¹ Vgl. hierzu G. v. RAD, *Deuteronomium-Studien* (FRLANT 58), Göttingen 1948, S. 12.

² Ad vocem vgl. JOH. HERRMANN, 'Das zehnte Gebot', *SELLIN-Festschrift* (1927), Abschnitt 3, S. 71 ff. (Begehren = Machenschaften gegen fremdes Eigentum).

³ Zur Echtheitsfrage siehe etwa J. LINDBLOM, *Micha literarisch untersucht* (Acta Academiae Aboensis Humaniora VI:2), Åbo 1929, 120.

⁴ Vgl. B. H.

⁵ Vgl. B. H.

⁶ Siehe ergänzend FRLANT 72, S. 50–64.

wort Mich. 5:9–13 angeführt, in dem von Jahwes endzeitlichem Gericht die Rede ist:¹ 'Da rotte ich aus die Zaubereien aus deiner Hand, /und Wahrsager sollst du keine mehr haben. /Ich rotte aus deine Schnitzbilder /und deine Masseben aus deiner Mitte, /dass du dich nicht mehr niederwirfst /vor dem Machwerk deiner Hände. /Und ich reiße deine Ascheren aus deiner Mitte...' Die in dieser Gerichtsankündigung enthaltene Polemik gegen Zauber, Götzen und Göttersymbole geht wiederum nicht erst auf Micha oder die Propheten im allgemeinen zurück. Schon im Bundesbuch steht der Satz: 'Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen!' (Ex. 22:17). Im Dekalog wird verlangt: 'Du sollst dir kein Gottesbild machen!' (Ex. 20:4). Ähnlich heisst es in jener sichemitischen Fluchreihe: 'Verflucht der Mann, der sich ein geschnitztes oder gegossenes Gottesbild macht..., ein Werk von den Händen eines Handwerkers...!' (Dtn. 27:15). Ein vorderonomisches Fragment einer apodiktischen Reihe kultischer Bestimmungen² enthält die Sätze: 'Du sollst dir keine Aschere, keinen Baum pflanzen neben dem Altar Jahwes! Du sollst dir keine Massebe aufstellen, die Jahwe hasst!' (Dtn. 16:21f.). Und auch im Heiligkeitgesetz wird apodiktisch gefordert: 'Ihr sollt nicht Wahrsagerei treiben! Ihr sollt nicht Zeichendeuterei treiben!' (Lev. 19:26). So lässt sich in Michas Drohwort 5:9–13 auch nicht ein einziges Verdikt aufweisen, das in der alten Rechtsüberlieferung des israelitischen Stämmebundes nicht seine genaue Entsprechung hätte. Was Jahwe 'an jenem Tag' aus Israel austilgen wird, ist genau das, was seit jeher das sakrale Recht des Jahwebundes für den Bereich des Stämmeverbandes ausschliessen wollte und verboten hat.

Alles in allem ist zu sagen, dass die Verkündigung des Propheten Micha in erstaunlichem Ausmass von der alten Rechtsüberlieferung bestimmt ist, die im israelitischen Festkult ihren Sitz im Leben hatte³ und diesem auch in Michas Zeit noch nicht entwachsen war.⁴ Diese kultische Rechtstradition ist Maßstab der prophetischen Kritik und Voraussetzung seiner Predigt von Gottes Gerechtigkeit gewesen. Ihre Aktualität und Verbindlichkeit ruft Micha dem Israel seiner Tage ins Gewissen. Wenn Israel in Jahwes Gericht ein Ende findet, so ist es die Missachtung des Gottesbundes und des mit diesem unlöslich verknüpften Bundesrechtes gewesen, die den Untergang heraufführte. Wenn Israel noch eine Zukunft hat, dann erschliesst sie sich nur in der Umkehr und Rückkehr zu Gottesbund und Bundesrecht. Wenn Israel nach dem Weg in diese Zukunft fragt, kann der Prophet nur antworten (6:8): 'Er hat dir verkündet, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert: 'Vielmehr Rechttun...' Rechttun allein tut's freilich nicht, wenn es nur herzlos mechanisch und sinnlos anachronistisch geschieht. Deshalb fügt Micha hinzu: '... und Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott'. Jenes Rechttun muss aus einem freien und herzlichen Ja zur Gemeinschaftsverpflichtung⁵ und aus dem demütigen Ehren Gottes entspringen.

¹ Zur Echtheitsfrage, zur Ausscheidung des 14. Verses und zur Problematik dieses Stückes vgl. E. SELLIN, 'Das Zwölfprophetenbuch', *Kommentar zum Alten Testament* 12 (1922), 292f. und A. WEISER, 'Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I', *ATD* 24, 2.A. (1956), 276f.

² Siehe dazu G. v. RAD, *Deuteronomium-Studien*, S. 12.

³ Vgl. dazu *FRLANT* 72, S. 42ff.

⁴ Vgl. dazu *FRLANT* 72, S. 44ff.

⁵ Vgl. dazu N. GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise* (Beihefte zur ZAW, 47), Gießen 1927.

Dass in der Verkündigung des jüdischen Propheten Micha von Moreset auch die Tradition vom Davidsbund, die im Jerusalemer Tempelkult der Königszeit ihren Sitz im Leben hatte, ihren Niederschlag fand, kann nicht überraschen. Auf diese Kultüberlieferung nimmt das Prophetenwort 5:1–4a, 5b Bezug¹, das wie folgt zu übersetzen ist: (1) 'Aber du, Haus Ephrat, du kleinste unter den Sippen Judas, / aus dir wird mir kommen, der Herrscher über Israel sein soll. / Sein Ursprung stammt aus der Vorzeit, aus uralten Tagen. / (2) Darum gibt er sie hin bis zur Zeit, da eine Gebärende (ihn) geboren hat; / da kehrt der Rest seiner Brüder zurück zu Israels Söhnen. / (3) Fest steht er und weidet in Jahwes Kraft, in der Majestät des Namens seines Gottes. / Dann werden sie ruhig wohnen, denn er wird mächtig sein bis zu den Enden der Erde. / (4a) Und er wird sein Herr des Friedens... / (5b) Und er wird erretten vor Assur, wenn es in unser Land kommt, und wenn es unser Gebiet betritt.'

Nun ist Davids Vater Isai 1. Sam. 17:12 als Ephratiter bezeichnet. Es kann also kein Zweifel sein, dass mit 'Haus Ephrat' in Mich. 5:1 das Haus Davids umschrieben und mit dem angekündigten Herrscher und Retter Israels ein Davidide, ein Herrscher aus Davids Geschlecht und nach seinem Bilde, der *David redivivus*, gemeint ist. Diese Enderwartung ist jedoch im Jerusalemer Staatskult vorbereitet gewesen. In ihm ist nämlich, wie aus den Ps. 2:7ff.; 89 und 132 hervorgeht, die Nathansweissagung 2. Sam. 7:8–17² bzw. eine ihr (und jenen Psalmen) zugrundeliegende Vorform kultisch rekapituliert worden. Nach der Verheissung des Nathansorakels soll der von Jahwe zum Sohn adoptierte davidische König in seiner zeitlichen Königsherrschaft Jahwes ewige Königsherrschaft manifestieren. Von Geschlecht zu Geschlecht wurden die davidischen Herrscher unter jene Gnadenzusage des Davidsbundes gestellt. Und von Geschlecht zu Geschlecht blieb dieser Gnadenverheissung die volle Erfüllung versagt. 'Die eigentliche Mitte der Verheissung blieb offen. Und diese erfüllungsträchtige Offenheit gab der Aktualisierung der Nathanverheissung je und je ein starkes Gefälle zur Zukunft hin... So entsteht aus der Nathanverheissung die messianische Erwartung, die Hoffnung auf einen Heilbringer der Endzeit, der aus dem Hause Davids kommt'³. Micha scheint diesen Herrscher der Endzeit, den man aufgrund der kultisch rekapitulierten Nathansweissagung erhoffte, nicht mehr von der in Jerusalem residierenden und regierenden Linie des Hauses Davids erwartet zu haben, sondern aus der in und um Bethlehem wohnhaften *gens Davidica*⁴.

Im einzelnen verheisst das Nathansorakel dem Thron und der Dy-

¹ Zur Einheitsfrage vgl. insbesondere die Auseinandersetzung mit J. LINDBLOM, *Micha literarisch untersucht*, S. 95ff., in *FRLANT* 72, S. 78f.; zum Text vgl. *FRLANT* 72, S. 79 und 35 (dort besonders Anm. 2).

² Vgl. dazu L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III, 16), Stuttgart 1926, 55ff. und S. HERRMANN, 'Die Königsnovelle in Ägypten und Israel', *ALT-Festschrift, Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 3 (1953/54), 39ff.

³ H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel*, München 1954, 78.

⁴ Näheres hierzu und zu den amphiktyonischen Elementen in Michas Heilshoffnung in *FRLANT* 72, S. 81f. Siehe auch A. ALT, 'Das Königtum in den Reichen Israel und Juda', *VT* 1 (1951) 17 und 'Micha 2, 1–5 THE ANAΔΑΣΜΟΣ in Juda', *Kleine Schriften III*, München 1959, 373–381.

nastie Davids ewigen Bestand (2. Sam. 7:16). Davon ist entsprechend auch in den Königsliedern Ps. 21:5b; 47:7; 72:17; 89:30,37f. die Rede. An der letztgenannten Stelle heisst es: 'Sein Geschlecht soll in Ewigkeit dauern, und sein Thron wie die Sonne vor mir, wie der Mond, der für ewig besteht.' Dieses Element der Kulttradition vom Davidsbund hat nun offensichtlich in Mich. 5:1 seinen Niederschlag gefunden, wo davon die Rede ist, dass der erwartete Davidide 'aus der Vorzeit, aus uralten Tagen' stamme¹.

In ihrem nach R. KITTEL² emendierten Wortlaut verheisst die Nathans weissagung in 2. Sam. 7:11b: '...ich will dich gross machen...' Damit verspricht Jahwe dem Hause Davids offensichtlich eine grosse Machtstellung auf Erden. Was liegt nun näher, als dass wir Michas Weissagung in 5:3b 'denn er wird mächtig sein...' in Beziehung sehen zu diesem Motiv der Grösse und Machtstellung Davids in der Kultüberlieferung vom Davidsbund? – In *nuce* enthält das Nathansorakel die Verheissung einer besonderen Weltherrschaft³. Ausgesprochen findet sich dieser Gedanke der Weltherrschaft wiederum in den Königspsalmen (2:8; 18:44–46; 72:8–11; 89:26,28; 110:1). So heisst es in Ps. 72:8: 'Und er wird herrschen von Meer zu Meer, vom Strom bis zu den Enden der Erde.' Wenn Micha in 5:3b mit genau denselben Worten die Herrschaft jenes Davididen 'bis zu den Enden der Erde' ankündigt, dann sind es Sprache und Gedanken der Kulttradition vom Davidsbund, die des Propheten Wort geprägt haben. – Dass die Verheissung der Weltherrschaft die Kultgemeinde der nachsalomonischen Zeit auch auf die Wiederherstellung Israels hoffen liess, versteht sich von selbst. Insofern ist aber auch das Prophetenwort Mich. 5:2b als die Entfaltung eines traditionellen, der Davidsbundüberlieferung angehörigen Gedankens zu verstehen, wenn es heisst: 'Da kehrt der Rest seiner Brüder zurück zu Israels Söhnen.'

Wenn sich die David gegebenen Zusagen erfüllen, dann wird Jahwe seinem Volk Ruhe schaffen vor allen seinen Feinden, 'dass es ruhig wohnen bleibe und sich nicht mehr ängstige...' (2. Sam. 7:10–11). Auch dieses Detail findet sich in Michas Wort wieder (5:3b): Wenn der verheissene Herrscher aus Davids Geschlecht 'auftritt und weidet in Jahwes Kraft, ... dann werden sie ruhig wohnen, denn er wird mächtig sein bis zu den Enden der Erde'. – Auch die Verheissung des Friedens gehört in den Bereich der Überlieferung vom Davidsbund. In der kultischen Fürbitte für den davidischen König heisst es: 'So mögen die Berge Frieden tragen dem Volk...' (Ps. 72:3). 'In seinen Tagen sprosse die Gerechtigkeit⁴ und des Friedens Fülle...' (Ps. 72:7). Wenn nun auch Micha den verheissenen David *redivivus* 'Herr des Friedens' nennt (5:4a), so hat er gewiss an dieses Element der Kulttradition vom Davidsbund angeknüpft. – Im Nathansorakel verheisst Jahwe dem Hause Davids: 'Ich will dir einen Namen machen gleich dem Namen der Grossen auf Erden' (2. Sam. 7:9). Dieser Verheissung entsprach im Zeremoniell der Jerusalemer Thronbesteigerungsfeierlichkeiten ein Akt der Namensgebung durch die Gottheit

¹ Zum Begriff 'olam siehe *FRLANT* 72, S. 83, Anm. 1.

² Vgl. *FRLANT* 72, S. 80, Anm. 6.

³ Mit H. GROSS, *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge 6), Bonn 1953, 72.

⁴ Siehe B.H.

(vgl. auch 1. Kö. 1:47; Jes. 9:5b)¹. Unzweifelhaft bezieht sich Micha in 5:4a (ebenso wie Jesaja in 9:5b) auf diesen Kultakt des Jerusalemer Königsrituals. Im angekündigten Herrscher aus Davids Geschlecht sieht er auch die Verheissung der Namensgebung im Nathansorakel erfüllt: 'Und er wird sein Herr des Friedens.'

Alles in allem sind die Berührungspunkte des Michawortes 5:1-4a, 5b mit der Kultüberlieferung vom Davidsbund so zahlreich und offensichtlich, dass es als bewiesen gelten darf, dass der Prophet auch in diesem Stück seiner Verkündigung sich auf kultische Tradition bezogen hat.

IV

So lässt sich also durch die ganze prophetische Verkündigung Michas hindurch, in den scheltenden und drohenden, in den zur Umkehr rufenden und verheissenden Worten eine breite und tiefe Spur alter Kulttradition verfolgen. Auf Jahwes gütige Bundestreue verweist der Prophet, indem er an die heilsgeschichtliche Überlieferung vom Auszug und der Landnahme erinnert. Voraussetzung, Maßstab und Leitbild der prophetischen Klage und Kritik sind die Rechtsüberlieferungen, die zum Komplex der Kulttradition vom Sinaibund gehören. Und Michas Enderwartung ist von der Davidbundüberlieferung bestimmt. Dabei handelt es sich bei all diesen traditionellen Voraussetzungen der Micha-Prophetie keineswegs um disparate Elemente, sondern um untereinander verbundene Überlieferungsreihen, die, wie sich zeigen liesse², im Bundesfestkult des Jerusalemer Staatsheiligtums ihren gemeinsamen Sitz im Leben hatten³.

Angesichts dessen, dass Micha von Moersch in einem so erstaunlichem Umfang auf Israels Traditionen zurückgegriffen hat, könnte man versucht sein, den Propheten im wesentlichen als Tradenten alter Traditionen zu verstehen. Damit wäre er jedoch gründlich missverstanden. Schon deshalb, weil Israels Tradition keine fest vorgegebene, fixierte und kodifizierte Grösse ist, die nun in starrer Unveränderlichkeit durch die Zeiten hindurch konserviert und tradiert werden wollte. Israels Tradition ist vielmehr eine lebendige Grösse voll innerer Spannkraft und Dynamik⁴. Sie soll im Kult nicht etwa nur von einem vergangenen Heilsgeschehen berichten. In ihrer kultischen Aktualisierung will sich ein Stück gegenwärtigen Heilsgeschehens ereignen. Dabei führt sie Israel immer neu in die Krisis hinein und begegnet ihm in ihrer Ambivalenz als Verheissung und Heil oder als Drohung und Gericht. – Michas Verhältnis zu dieser Tradition kann nicht das eines Tradenten sein. Nach seinen eigenen Worten ist ihm ja aufgetragen, 'Jakob seine Sünde zu künden und Israel seine Schuld' (3:8). Er hat den Auftrag, Sprecher in Jahwes Rechtsstreit (6:1ff.), Künd

¹ Vgl. hierzu G. v. RAD, 'Das jüdische Königsritual' (1947), *Gesammelte Studien*, S. 211 f.; zum Ägyptizismus 'einen Namen machen' siehe S. MORENZ, 'Ägyptische und davididische Königstitulatur', *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 79 (1954), 73 f.

² Siehe *FRLANT* 72, S. 33 ff., 43 ff., 66 ff., 76 ff.

³ Zu den Rückschlüssen, die sich aus der Traditionsbezogenheit der Micha-Worte ziehen lassen im Hinblick auf das Wesen, den Sitz im Leben und auf die Art und Weise der Übermittlung der israelitischen Tradition, vgl. *FRLANT* 72, S. 88 ff.

⁴ Vgl. dazu *FRLANT* 72, S. 88 ff.

seines Gerichts (1 : 2ff. ; 2 : 3ff. ; 3 : 1ff, 5ff., 9ff., u.ö.), aber auch Bote seines Heils (5 : 1ff.) zu sein. Faktisch führt er diesen Auftrag so aus, daß er sich jeweils auf die Traditionen des Jahwekultes bezieht. Er überführt Israel seiner Schuld nicht anders, als dass er dessen Bundestreue am alten, kultisch verkündeten Bundesrecht misst, an ihm seine Scheltrede orientiert, von ihm her die aufgetragenen Drohworte begründet. Er führt Jahwes Rechtsstreit nicht anders, als dass er an Jahwes Heilstaten, wie sie die Exodus-Landnahme-Tradition kündet, Gottes Bundestreue und Liebe exemplifiziert und gegen Israels Treulosigkeit und Unbussfertigkeit ins Feld führt. Und der Prophet weissagt Israel Heil im Rückgang auf die Kulttradition vom Davidsbund. – So geht Michas Auftrag und seine prophetische Verkündigung gleichsam Hand in Hand mit der kultischen Rekapitulation der israelitischen Traditionen. Sein Wirken geht parallel dem Geschehen, das sich im Bundeskult vollziehen soll. Es scheint, dass Michas Auftrag darauf hinausläuft, in seiner Verkündigung, in der er Israels Kulttraditionen aktiviert, der Dynamik des Bundeskultes und seiner Traditionen – in einer bestimmten geschichtlichen Situation¹ – zur vollen Entfaltung zu verhelfen².

So stand dieser Prophet also offensichtlich in einem ausgesprochen positiven Verhältnis zu den Traditionen des israelitischen Kultes³. Deshalb muss er jedoch nicht Kultprophet gewesen sein. Aus der Fülle klarer Beziehungen zu den Überlieferungen des Jerusalemer Tempelkultes geht nur hervor, dass sich Micha im Wirkungsbereich des Jerusalemer Bundeskultes befunden hat. Und es ist anzunehmen, dass er sich diesem Kult auch zugeordnet und seinen Traditionen verbunden wusste. Von dieser Verbundenheit lässt sich aber nicht auf eine institutionelle Gebundenheit an den Jerusalemer Tempel schliessen. Dass Micha vereinzelt auch kultische Formen in seiner Verkündigung verwandt hat, reicht nicht hin, ihn deswegen als Kultbeamten zu betrachten. Es erscheint zwar naheliegend, dass Micha 6 : 1–8 im Kult gesprochen worden ist: in kultische Formen gekleidet, spricht hier der Prophet ein von Kulttraditionen gesättigtes Wort und bezieht sich dabei ausdrücklich auf die Verkündigung des Bundeskultes, die das Wort erst vollends verständlich machen kann. Es ist auch recht gut denkbar, dass Micha darüber hinaus auch noch einige andere seiner Worte ebenfalls im Kult gesprochen hat.⁴ Damit ist aber noch nicht gesagt, dass ihn dazu ein Kultamt legitimiert habe. Vermitteln nicht gerade die Sprüche Mich. 3 : 5–8 und 3 : 9–12 den Eindruck, dass Micha sich von den auf dem Tempelberg beamteten Kultpropheten wesentlich geschieden weiss, dass er einen inneren Abstand von der Institution des Tempels hat (3 : 12), dass er sich ganz anders als institutionell autorisiert weiss (3 : 8)? So wenig die Bezugnahme auf Israels Kultüberlieferung an sich den Propheten zu legitimieren vermochte, so wenig konnte es ein Kultamt tun. Bevollmächtigt war Micha im Gegensatz zu jenen anderen Propheten durch eine besondere Gotteserfahrung und Verbundenheit mit

¹ Vgl. dazu *FRLANT* 72, S. 92.

² Zur Frage, wie sich in Michas Prophetsein Traditionsbezogenheit und persönliches Offenbarungserleben, Tradition und Vollmacht zueinander verhalten, vgl. *FRLANT* 72, S. 91f.

³ Nur eine Art kultischer Frömmigkeit scheint er abgelehnt zu haben: das Opfer. Vgl. *FRLANT* 72, S. 96.

⁴ Etwa Mich. 3 : 5–8; 3 : 9–12; 6 : 9–16.

Jahwe, durch dessen Kraft und Geist (3:8). – So wird man sagen müssen, dass Micha von Moreschet trotz seines mannigfachen Bezogenseins auf den Bundeskult und seine Traditionen als Prophet nicht institutionell ausgewiesen war, sondern, gerade auch in seinem Bezugnehmen auf Israels Kultüberlieferung angefochten¹, tatsächlich auf 'das einsame Gewissen' gestellt war: auf das allein bevollmächtigende 'So hat Jahwe gesprochen'.

Tübingen

WALTER BEYERLIN

¹ Vgl. *FRLANT* 72, S. 71 ff.; 94 f.

De voortzetting van het liturgisch beraad op oecumenisch vlak

De redactie, uitgaande van de mening, dat de discussie rondom de liturgie zoals deze destijds tussen Van der Leeuw en Noordmans is gevoerd, goeddeels tot stilstand is gekomen, heeft tot kapelaan Alting von Geusau en mij het verzoek gericht een poging te wagen genoemde discussie weer op gang te brengen.

Volgens onderlinge afspraak zou Dr. Alting von Geusau zich voornamelijk richten op het werk van Van der Leeuw, daaraan relief verlenend door het aanstippen van de hoofdmotieven van Noordmans' critiek. Voorts zou Van der Leeuws betekenis voor de rooms-katholieke liturgiestudie worden belicht, waaraan tevens een enkele critische noot van rooms-katholieke zijde op Van der Leeuw zou worden toegevoegd. Hiermede heeft kapelaan Von Geusau in zijn artikel in een vorige aflevering van *Vox Theologica* suggesties geleverd voor een verdere studie en discussie betreffende de liturgie, op oecumenisch niveau.*

Het zou mijn taak zijn mijn uitgangspunt te kiezen in Noordmans' werk. Ik stelde mij voor, mijn bijdrage in het bijzonder te richten tot degenen binnen de Reformata, wier belangstelling uitgaat naar liturgische vraagstukken. Aangezien Noordmans niet alleen vanwege zijn theologisch oeuvre, maar ook vanwege zijn nederlands traditioneel-calvinistisch standpunt inzake de liturgie vooral binnen de Hervormde kerk nog steeds een groot gezag geniet, leek het mij voor de hand liggen, mijn uitgangspunt in zijn boek *Liturgie* te kiezen.

Daar mag worden aangenomen, dat deze studie bij de belangstellende lezer genoegzaam bekend zal zijn, acht ik mij er van ontslagen Noordmans' werk hoofdstuk na hoofdstuk kritisch te behandelen. Bovendien is veel, wat de Larense geleerde destijds in de hervormde liturgische beweging met zijn critiek wilde begeleiden, thans voor onze discussie niet meer actueel. Met zijn weerstand tegen de 'Geist der Liturgie' en zijn afwijzen van de alliantie van het anglicaanse 'Incarnationalism' met een uitloper van het duitse idealisme in de eerste fase van de liturgische beweging ten onzent, heeft Noordmans er in geen geringe mate toe bijgedragen, dat de bestudering van de liturgie in ons land en in de Hervormde kerk zich sedertdien goeddeels heeft voortbewogen in de banen van Schrift- en liturgisch-historisch onderzoek. Noordmans heeft gelijk gekregen, toen hij in 1939 schreef: 'Men kan de gedachte niet van zich afzetten, dat de liturgische beweging

* Zie: L. G. M. Alting von Geusau, 'Liturgie als de weg naar een oecumenische theologie', *Vox Theologica* 30 (1959-60), blz. 157-166.

in haar meest moderne vorm iets te vroeg heeft ingezet, waardoor zij belast is met de resten van een voorbij-gegaan idealisme. Voeg daarbij dat ook het Anglicanisme, waarbij de cultus, zoals soms ook de cultuur, als een voortzetting van de Incarnatie wordt beschouwd, een sterk gehalte aan immanentie meebrengt, en dat deze richting haar hoogtepunt eveneens is gepasseerd, dan blijkt dat de liturgische beweging ingeklemd zit tussen twee cultuur-philosophieën van zeer verschillende aard, in sommige opzichten antipoden, maar die sommige trekken gemeen hebben, waardoor ze zich met elkaar kunnen verbinden'. Noordmans zag als gevolg van deze verbinding een zeker syncretisme van idealistische en realistische motieven opdoemen, waardoor een sterke onklarheid in de liturgische beweging kon ontstaan¹.

Ik heb de stellige indruk, dat in het huidige stadium van de liturgische beweging binnen de hervormde, lutherse en gereformeerde kerken, dit syncretisme met zijn onklarheid is overwonnen, en dat door een 'nuchterder' ingesteld-zijn op het onderzoek van Schrift en liturgiegeschiedenis de gevaren van de beduchte 'Geist der Liturgie' wel zijn bezworen. Daarmede hangt ongetwijfeld het feit samen, dat bij de benadering van de liturgie der Oosterse kerk – van welke zijde Noordmans voornamelijk de gevaren zag oprijzen – wij ons veel sterker bewust zijn te staan in de traditie van de Catholica in het Westen.

'WOORD EN SACRAMENT'

Een tweede probleem, dat schijnbaar nog steeds de liturgische discussie beheerst, doch onmiskenbaar zijn oplossing nabij is, wordt gevormd door de verhouding van 'Woord en Sacrament'.

De praesupposities van een 'Woord'-theologie in een 'Woord-kerk' hebben al te lang de *twee-eenheid van 'Woord en sacrament'* op 'nestoriaanse' wijze benaderd, zodat deze twee-eenheid werd verbroken ten bate van een verhouding, waarin de sacramenten als 'appendices Verbi' aan het Woord werden gesubordineerd. Ook Noordmans heeft, ondanks de originele wijze waarop hij de bijzondere betekenis van het sacrament tegen de achtergrond van zijn polemiek met de liturgische beweging heeft omschreven², deze subordinatie-verhouding krachtig onderstreept. Zolang echter de twee-eenheid van Woord en Sacrament niet in het oog zal worden gevat, zal de liturgische discussie binnen de Reformata blijvend worden belemmerd door een onwezenlijke probleemstelling.

Het zij mij vergund in het kort die twee-eenheid te schetsen. Ik kies daarbij mijn uitgangspunt in hetgeen in protestantse kring de 'dienst des Woords' wordt genoemd. Wij vatten daaronder niet alleen het gelezen en gepredikte woord, maar ook het antwoord van de gemeente tot wie en in wier midden dit woord wordt gelezen en verkondigd; dus ook gebed en lofprijzing, schuldbelijdenis en credo. Wij belijden de tegenwoordigheid des Heren in het geheel van de dienst des woords. In deze tegenwoordigheid spreekt Hij door middel van de apostolische bediening des woords tot zijn gemeente het scheppend en herscheppend Woord Gods.

In de *Proeve van omschrijving [van de Hervormde kerkdienst]* ('s Graven-

¹ O. Noordmans, *Liturgie*, Amsterdam 1939, blz. 138–139.

² Noordmans, *Liturgie*, blz. 55.

hage, 1950) – waarin men door de afwijzing van boven- of onderschikking in de verhouding van Woord en Sacrament de genoemde onwezenlijke probleemstelling reeds is te boven gekomen, en de eredienst zonder sacramentsbediening als fragmentarisch heeft gekenmerkt – lezen wij, dat de bediening des woords niet slechts het sacrament (nl. de H. Doop) onderstelt, doch tevens de nodiging tot het sacrament (nl. het H. Avondmaal) impliceert (Art. VII en toelichting). In de bediening des woords nodigt Christus zijn gemeente tot de viering van de gedachtenis van zijn kruis en opstanding en wekt hij op tot geloof, opdat de gemeente overeenkomstig het apostolisch woord (Rom. 10 :17) deze gedachtenis in geloof zou vieren.

Het gelezen en verkondigde woord Gods is evenwel niet alleen het spreken, waardoor Christus zijn kerk tot geloof wekt en tot het sacrament des avondmaals noodt; het is tevens de kern van het sacrament. In analogie met de menswording van het eeuwige Woord Gods verschijnt het gelezen en gepredikte woord in de waarneembare gestalte van de sacramentele riten. Door deze incarnatie van het *verbum fidei* kunnen de sacramenten *verba incarnata* worden genoemd en kan het *verbum fidei* worden beschouwd – om nogmaals een term van Thomas Aquinas te bezigen – als de *forma sacramenti*, d.i. hetgeen de rituele handeling tot sacrament constitueert¹. Dus mogen wij de dienst des woords niet beperken tot de toeleiding tot de bediening van het sacrament. Want de dienst des woords strekt zich uit tot in het hart van het sacrament zelf. Wij mogen dan ook de gehele eucharistie-viering beschouwen als dienst des woords, welke culmineert in de *forma eucharistiae*. Bij deze *forma eucharistiae* denken wij aan die woorden van het canongebied, waarin ‘de dood des Heren, totdat Hij komt’ (1 Cor. 11 :26) wordt verkondigd, geproclameerd. Proclamatie door het gesproken woord; aankondiging van het komen van het eeuwige Woord, dat mens werd; aankondiging van zijn verhuld tabernakelen in zijn lichaam de kerk, in haar viering van de anamnese van zijn sterven en verrijzen en met het vooruitzicht op zijn onverhuld bezoek in zijn parousie. De bruid Christi op aarde verlustigt zich niet alleen in het horen naar de stem van haar hemelse bruidegom, in zijn spreken over zijn onmiddellijke en ongesluierde tegenwoordigheid bij zijn verschijnen in heerlijkheid. Met de blik op deze toekomst gericht volgt de kerk in geloof Christus’ stem, die haar noodt tot de genieting van de voorsmaak van zijn ongesluierde verschijning in zijn versluierde tegenwoordigheid waar zij de gedachtenis van zijn dood en opstanding viert. In het hart van deze viering realiseert Christus zijn gesproken woord, doordat Hij, het Woord in eigen persoon, in brood en wijn de gelovigen niet alleen zich zelf, zijn lichaam en bloed voor ogen stelt, maar ook metterdaad schenkt². Zij mogen zowel horen, als ook in het geloof smaken en aanschouwen, dat de Heer goed is (Ps. 34 :9). Dit ene behoort ons in dit leven ‘meer dan genoegzaam te wezen, dat Christus ons in het avondmaal de waarachtige substantie van zijn lichaam en bloed schenkt, opdat wij Hem (reeds nu) bezitten en door dit bezit tot gemeenschap aan al zijn goederen zouden komen’, zegt Calvijn.

Met deze korte schets heb ik getracht de twee-eenheid van ‘Woord en Sacrament’ weer te geven. Het Woord bleek daarin meer te zijn, dat een

¹ *Summa Theologiae*, III, qu. lx, art. 6, ‘Utrum in significatione sacramentorum requirantur verba’.

² Vgl. Calvijn, *De coena Domini*, II.

toeleiding tot het sacrament, beperkt tot een 'dienst des woords' in de gebruikelijke protestantse zin. Want in het sacrament zelf bleek niet de rite de verkondiging van het woord over te nemen. Ook daar bleef de woord-verkondiging voortgaan, niet als een begeleidende verklaring van hetgeen in de rite geschiedt, doch als *forma eucharistiae*, als constituerend element van het sacrament. Gesproken woord en sacramentele rite zijn onlosmakelijk met elkander verweven. 'Woord en Sacrament' kunnen wel onderscheiden, maar mogen nooit gescheiden worden.

Daarom is de eucharistieviering een organische eenheid, waarin de verkondiging des woords tot in het culminatiepunt fungeert. Van dit aspect uit kan de eucharistieviering dan ook als 'dienst des Woords' worden gekenmerkt.

OECUMENISCH BERAAD

a) *Schrift en traditie, lex orandi en lex credendi*

Voor ons is boven alles het oecumenisch aspect, dat Noordmans reeds bij het begin van zijn studie naar voren bracht, actueel gebleven.

De Larense doctor wist, dat 'het karakter van onze tijd meebrengt, dat de Algemene Kerk sterker naar voren komt'¹. In de oecumenische discussie zal van hervormde zijde weliswaar primair een beroep op de Schrift en de reformatoren worden gedaan. Maar het zal onvermijdelijk zijn bij de beschouwingen ook de vroege kerk en de latere ontwikkeling tot in de Romana te betrekken. Wij moeten alles, wat de christenheid aan vormenrijkdom op liturgisch terrein in de loop der eeuwen heeft aan te wijzen, bij de oecumenische discussie in het geding brengen².

Noordmans pleit echter ook voor een beraad binnen de Reformata naast deze oecumenische discussie. Daarbij staat een beroep op de Schrift op de voorgrond. Wij vinden deze stelregel toegepast in de *Proeve van omschrijving van de Hervormde kerkdienst*. In de toelichting lezen wij: 'Als zonen der reformatie... is het ons niet geoorloofd in de bestaande vormen van vroeger of later tijd te rusten en het staat ons niet vrij op de traditie te steunen, als kwam aan deze een laatste gezag toe. We zullen naar de Heilige Schrift moeten gaan om van haar te vernemen, hoe de liturgie behoort te zijn ingericht'. Dan wordt geconcludeerd, dat de schriftgegevens geen ontwerp of voorbeeld, geen reeks van verordeningen en voorschriften geven, maar ten dele meer constaterend dan normatief zijn, en tevens boven het normatieve uitstijgen, waar zij primair openbaring zijn. Al kan dan volgens de toelichting in de schriftgegevens geen bepaalde orde van eredienst worden gevonden, toch kunnen de hoofdlijnen voor de liturgie uit de Schrift worden afgelezen, 'inzoverre zij ons onderwijst in de praktijk der godzaligheid, d.i. het daadwerkelijke leven, dat door de godsvrucht wordt geleid en bepaald, het handelen, dat uit de vreze des Heren opbloeit'³.

Ik ben evenwel van mening, dat na een voortzetting van het onderzoek naar de hoofdlijnen voor de orde van de eredienst in de Schrift, de resultaten concreter onder woorden zullen kunnen worden gebracht, dan in de toelichting is geschied. Uit de eenheid van Oude en Nieuwe Testament is

¹ Noordmans, *Liturgie*, blz. 10.

² Noordmans, *o.c.*, blz. 9.

³ *Proeve van omschrijving*, blz. 9 (Toelichting, sub iv).

als gevolg van de bezinning op haar geloofsregel door de kerk in de loop der eeuwen een theologie opgebouwd van de eucharistie, de doop, het woord, het gebed, de kerk. Aan de *lex credendi*, waaraan deze theologie langs de weg der systematisering is ontsproten, gaat echter de *lex orandi* vooraf. M.a.w. de kerk viert de liturgie reeds lang, voordat zij zich erop bezint en er rekenschap en verantwoording van geeft, wat de grondslagen van deze viering zijn, waar zij die grondslagen heeft gevonden en waarom zij de liturgie viert zoals zij deze viert.

Noordmans brengt in zijn boek vanzelfsprekend ook de relatie tussen *lex orandi* en *lex credendi* ter sprake. Hij beweert – overigens zonder noemenswaardige bewijsvoering –, dat de geloofsregel van het begin af te Rome een overheersende plaats heeft ingenomen en dat de hervormers met hun nadruk op de suprematie van de leer ten opzichte van de liturgie de rechte verhouding in de geest van het oude Rome hebben willen herstellen¹.

Het is mogelijk, dat de hervormers deze intentie inderdaad hadden. Maar de geschiedbeschrijving van de ontwikkeling van de eredienst der kerk stelt Noordmans in het ongelijk. De relatie tussen *lex orandi* en *lex credendi* is – zoals ik in het voorafgaande reeds schetste – precies omgekeerd aan Noordmans' bewering. Bovendien is de reformatorische suprematie van de leer ten opzichte van de eredienst juist een overtuigend bewijs, dat het catholiek besef van de verhouding tussen gebeds- en geloofsregel, zoals dit in de gehele vroege christenheid werd gevonden, binnen de Reformatie zo niet geheel verloren, dan toch in hoge mate verzwakt is.

Immers, daar is juist op grond van deze suprematie de liturgie goeddeels verdwenen in de lange didactisch-catechetische formulieren. Als iets zich in tegenstelling bevindt met de kernachtigheid van expressie door zo weinig mogelijk woorden in de klassiek-romeinse liturgie, dan is dat wel het uitgebreide gecatechiseer van de gereformeerde formulieren of de langademigheid der formuliergebeden. En wie met Noordmans zich geroepen voelt nog een lans te breken voor de zogenaamde soberheid van de puriteinse kerkdienst – het eindresultaat van de ontwikkeling, van Bucer via Poulain, a Lasco en Micron –, duike eerst in de literatuur der 'Nadere Reformatie' in Engeland en ten onzent, en hij zal het laatste restant liturgie nog slechts kunnen ontdekken onder het dichte struikgewas van de oneindige leerredenen en de voortwoekerende loten van het prekerig gebed. Men zie slechts Richard Baxter's ontwerp voor liturgische hervorming in de Anglicana met de bladzijden-lange formuliergebeden².

Ondanks de hiaten in de historische gegevens, welke het onderzoek van de vroegste ontwikkeling van de eredienst der kerk bemoeilijken, hebben wij toch dankzij dit onderzoek duidelijker leren onderscheiden, hoe het liturgisch gehalte van de Schrift – dat overigens veel omvangrijker blijkt te zijn, dan wij ons vroeger bewust waren – langs de lijnen, door de apostelen getrokken, de eredienst der kerk van meet af heeft bepaald.

De voortgang van het liturgisch onderzoek op het vlak van Schrift en traditie zal bij ons oecumenisch beraad ongetwijfeld van fundamentele betekenis zijn.

Wij dienen echter – zoals reeds in het voorafgaande naar voren kwam – bij dit onderzoek er voor te waken, dat onze reformatorische schroom voor

¹ Noordmans, *Liturgie*, blz. 113.

² Richard Baxter's *Reformed Liturgy* (1661).

het steunen op de traditie als laatste autoriteit ons niet belet werkelijk nauwkeurig na te gaan, hoe de ontwikkeling der liturgie van de tijd der apostelen af zich door de kerk heeft voortbewogen. Een beroep op Schrift en hervormers mag nimmer een negeren van de praereformatorische traditie impliceren. Want in de eerste plaats hebben de reformatoren zelf bij hun onderzoek naar de schriftgegevens het getuigenis van de vroege kerk ernstig geraadpleegd. In de tweede plaats leren wij juist *in liturgicis* de hervormers verstaan, indien wij de praereformatorische liturgische ontwikkeling binnen de Westerse Catholica in het oog houden. En tenslotte hebben wij een goed voorbeeld in de moderne nieuw-testamentische wetenschap, die de lijnen van de Schrift doortrekt tot in de eerste eeuwen der Catholica.

Indien wij niet bereid zijn zonder protestantse vooringenomenheden bij ons liturgisch onderzoek, evenals de reformatoren, de Schrift te bestuderen tezamen met de traditie, moeten wij consequent afzien van een oecumenische discussie en ons beperken tot een inter-reformatorisch beraad. Maar zelfs dan, wanneer wij slechts de schriftgegevens in de context willen lezen van de liturgische ontwikkeling sedert Wittenberg of Straatsburg, zal het pogen om tot een goed inzicht te komen ons dwingen, terdege kennis te nemen van de praereformatorische ontwikkeling der liturgie.

Bestudering van de traditie der kerk door de eeuwen heen impliceert overigens allerm minst, dat wij aan die traditie nu voetstoots een laatste gezag moeten toekennen. Een dergelijke bestudering, met behulp van het wetenschappelijk materiaal, dat ons thans ter beschikking staat, zou er echter wel toe kunnen leiden, dat wij de traditie der kerk in veel meer opzichten, dan wij thans vermoeden, niet slechts tot de post-apostolische tijd, maar tot in het midden van de Schrift zelf zouden moeten terug voeren; en dat wij vermoedelijk dus verschillende protestantse constructies inzake 'Schrift en Traditie' zouden moeten laten vallen.

b) Confessie en eredienst

In onmiddellijk verband met het voorafgaande moeten wij nader ingaan op de onderlinge verhouding van de oecumenische discussie en het inter-reformatorisch beraad betreffende de liturgie. Wij krijgen van Noordmans al dadelijk de waarschuwing te horen, dat het oecumenisch contact niet mag leiden tot syncretisme of relativisme¹. Hij wijst in verband hiermede terecht op de bestaande samenhang tussen eredienst en confessie². Inderdaad heeft de liturgie van een bepaalde denominatie confessionele implicaties. Dientengevolge mogen wij niet zonder meer liturgisch erfgoed uit andere confessies overnemen; geen gesleep met vreemde vaten, die in ons interieur niet passen!³ Wij moeten bij onze oecumenische contacten niet uit het oog verliezen, dat de kerkhervorming er geweest is⁴. Aan de afschaffing der 'ceremoniën' door de hervormde vaders ligt een beginsel ten grondslag, waarop men niet mag terugkomen⁵. Dit beginsel ligt hierin verankerd, dat de reformatoren zich ervan rekenschap hebben gegeven, zich niet op de oudheid, maar op de waarheid te beroepen⁶. En dan komen Micron en a Lasco aan het woord⁷. Wij zien dan, hoe de riten tot aanhang-

¹ Noordmans, *Liturgie*, blz. 18.

² o.c., blz. 14. ³ o.c., blz. 19. ⁴ o.c., blz. 11.

⁵ o.c., blz. 8. ⁶ o.c., blz. 18. ⁷ o.c., blz. 43-44, 114.

sels van het gepredikte woord zijn teruggebracht. De avondmaalstafel, die we aanvankelijk nog in Straatsburgs kerken konden aantreffen, is reeds lang in de vorm van schragen en planken in het rommelhok opgeborgen en de doopvont moeten we nu zoeken in het koperen 'scheerbekken', als een waar aanhangsel bevestigd aan de kansel.

Ik laat nu in het midden, of deze ontwikkeling der liturgische verschrapping door de reformatoren van de eerste generatie is bedoeld; zeker is, dat – tenminste wat betreft de Geneefse reformatie – deze ontwikkeling de consequentie is geweest van hetgeen in de 16de eeuw *in liturgicis* te Straatsburg en te Genève is uitgericht. En even zeker is, dat wij met de gereformeerde preek- of kanseldienst – in zijn ontstaan niet denkbaar zonder de bedelorden en in zijn ontwikkeling mede door Renaissance en Rationalisme gevormd – ver afstaan van het wezen der oud-christelijke eucharistieviering en de bijbelse hoofdlijnen, die daaraan ten grondslag liggen. Nogmaals: wij mogen ons als zonen der reformatie met de hervormers niet beroepen op de oudheid, maar alleen op de waarheid. Wij moeten dan evenwel niet vergeten, dat wij ons krachtens dit gereformeerde beginsel ook niet mogen beroepen op de 'oudheid' van de gereformeerde vaders, maar alleen op de waarheid van de Schrift. Immers, het is absurd dit beginsel alleen te laten gelden voor de traditie der kerk tot aan 1517. Ook al heeft het in confessioneel-protestantse kring veelvuldig de schijn, dat met een beroep op de oudheid van de gereformeerde vaders het laatste woord gesproken is, en dus stilzwijgend wordt aangenomen, dat Schrift en (gereformeerde) traditie eensluidend zijn, toch beweegt men zich dan op een spoor, dat de reformatoren zelf verlaten hebben,

Moeten we dan de Schrift raadplegen geheel en al buiten de context van de geloofsregel der kerk om? De reformatietijd heeft zelf aanschouwd, hoe door dit in wezen anabaptistisch schriftgebruik de interpretatie van het schriftwoord aan de opinies en de stromingen van een bepaald tijdsgewricht wordt uitgeleverd. De hervormers hebben zich dan ook bij hun verklaring van de Schrift aan het catholieke credo der kerk gehouden. Zij hebben zich dus wel beroepen op de oudheid, zij het op de waarheid, die in de oudheid school. Zo mogen ook wij, in overeenstemming met hen, bij de oecumenische discussie rondom de liturgie ons beroepen op de waarheid in de oudheid vóór 1517; en in ons inter-reformatorisch beraad op de waarheid in de 'oudheid' van Wittenberg en Genève.

Niettemin zal het voor ons een moeilijk probleem zijn, uit te maken, waar wij in die oudheid van vóór 1517 de waarheid wel en niet zullen vinden, tenzij wij ons blindelings zouden verlaten op de 'oudheid' van na 1517. Maar waar wordt een dergelijk gedwee lopen aan de hand der gereformeerde vaders nog aangetroffen? De richtingen in onze hervormde kerken geven een ondubbelzinnig antwoord op deze vraag. Met het beroep op de oudheid der gereformeerde vaders in de mond is de 'gereformeerde gezindte' uiteengespat in tegenover elkander staande gereformeerde denominaties. Dit feit maakt het door Noordmans gewenste beraad over de liturgie binnen de geneefse hervorming reeds tot een uitzichtloze opgave. En hoe staat het in die gespleten gereformeerde gezindte, waar, uitzonderingen weggelaten, de puriteinse traditie inzake de credienst toch eigenlijk nog ongebroken tot op heden voortbestaat, met de bereidheid tot een liturgisch beraad? Juist de ongebrokenheid van dit voortbestaan is reeds een afdoend antwoord op deze vraag.

Wij concluderen:

1°. Van een beraad over de liturgie binnen de gereformeerde gezindte valt vooralsnog niets te verwachten; niet alleen op grond van de onderlinge kerkelijke verhoudingen, maar vooral omdat binnen de gereformeerde gezindte in het algemeen zelfs de meest elementaire noties van liturgie nog niet worden verstaan.

2°. Ook het beraad over liturgie op de beperkte basis van het materiaal, dat de gereformeerde liturgische traditie van Bucer tot het hervormde *Dienstboek in ontwerp* biedt, zal niet meer tot verrassingen leiden. Want dit terrein is nu wel in alle hoeken verkend. De reeds genoemde *Proeve van omschrijving van de Hervormde kerkdienst* kan goeddeels als een afsluiting van dit beraad worden beschouwd. Ondanks de schone formulering van de stellingen en het bijkans gewijde proza van de toelichting, laat de lezing van dit contemporaine getuigenis der Hervormde kerk omtrent haar eredienst een enigszins 'provincialistische' indruk achter, wanneer de lezer reeds de wereld van de liturgie binnen de oecumene heeft ontdekt.

3°. Een beraad over liturgie op ruimer basis van het reformatorisch-liturgisch erfgoed biedt althans de hervormden een kans hun liturgische inzichten te verrijken door nauwkeurige kennisname van de Lutherse kerk-schatten; en aan de rand van de reformatie kan wellicht ook de Anglicana enige hulp bieden. Gesteld, dat een luthers of anglicaans vat achteraf beschouwd toch wel harmonisch in een gereformeerd milieu blijkt te passen, dan zullen de hervormden er voor moeten waken, niet die vaten op te nemen, welke de luthers en de anglicanen van plan zijn uit hun milieu te verwijderen, omdat zij tot de overtuiging zijn gekomen, dat die vaten in het geheel niet passen in een kerk van 'catholiek-apostolisch karakter' – een karakterbepaling, welke volgens de meergenoemde *Proeve van omschrijving* ook voor de Hervormde kerk geldt¹.

4°. Noordmans constateerde terecht, dat ook in *liturgicis* de Catholica in onze dagen sterker naar voren komt; stellig nog sterker thans, dan toen hij deze opmerking maakte. Wie zich begeeft op het terrein der liturgie, treedt de wereld der oecumene binnen. Zelfs het hervormde *Dienstboek in ontwerp*, dat zich zelden buiten de provinciale grenzen der gereformeerde traditie waagt, houdt de deur – zij het op een kier – naar de oecumene open. Dit is overigens wel het minste, wat mag worden verwacht van een kerk, die zich in haar eerste officiële verantwoording omtrent haar 'kerkdienst' laat aandienen als 'catholiek-apostolisch van karakter'. Indien deze karakterbepaling serieus is bedoeld, zal de Hervormde kerk onbeschroomd aan het oecumenisch beraad inzake de eredienst moeten deelnemen, en zal niettegenstaande alle waarschuwingen voor de gevaren, die in oecumenische contacten schuilen, syncretisme en relativisme, vreemde vaten en beroep op de oudheid, de deur niet op een kier kunnen blijven staan.

Dit betekent, dat wij, staande in de positie, waarin wij ons bevinden, d.i. in de Reformata, van de Schrift uit de ontwikkeling van de eredienst in haar loop door de kerk volgen om zo de achtergrond voor de hedendaagse ontwikkeling en opbouw der liturgie in eigen kerk te hervinden.

¹ *Proeve van omschrijving*, blz. 3, artikel IV.

Ik vermoed, dat de zonen van de geneefse reformatie in het oecumenisch beraad menig maal de rol van leergierige toehoorders zullen moeten vervullen en dat hun bijdrage tot het gesprek vooralsnog bescheiden zal zijn. Dit is het onvermijdelijke gevolg hiervan, dat binnen de hervormde kerken eeuwen lang de belangstelling voor de eredienst wel zeer summier is geweest. Er zijn liturgische vragen van de eerste orde, die buiten ons gezichtsveld zijn komen te liggen; die als het ware moeten worden herontdekt en waarin wij ons moeten inwerken, alvorens wij ons een gefundeerd oordeel kunnen vormen.

Eén van de essentiële vragen, waarbij het oecumenisch beraad de Reformata betreft, is – naar mijn mening – die van het eucharistisch offer. Dat hier inderdaad een zeer essentieel probleem in het geding wordt gebracht, herinneren wij ons maar al te goed uit de woorden, die Luther en Calvijn hierover hebben geschreven. Ik behoef in verband hiermede slechts te verwijzen naar vraag en antwoord 80 van de Heidelbergse Catechismus! Noordmans prent ons dit alles nogmaals met klem in het geheugen ¹.

Wij mogen en kunnen ons echter niet aan het oecumenisch beraad onttrekken; daarom past het ons geenszins ons te onttrekken aan een nieuwe confrontatie met dit probleem door het indiscutabel te stellen, omdat naar ons besef inzake het offerkarakter van de eucharistie zou moeten gelden: *Reformata locuta, causa finita*.

Ik ben van mening, dat wij de opmerkingen der reformatoren over dit offerkarakter voortdurend tegen de achtergrond van de populaire sacramentsopvatting in de post-thomistische Westerse kerk moeten lezen. Voorts zou moeten worden onderzocht, of de reactie en de kritiek der hervormers op deze sacramentsopvatting kunnen worden doorgetrokken tot de gedachten, die in de vroege kerk betreffende de eucharistie leefden. M.a.w. vinden wij in de vroeg-kerkelijke opvattingen over de eucharistie essentiële elementen, die in de avondmaalsproblematiek ten tijde van de reformatie niet in het geding zijn gebracht? Ten slotte zullen wij nog dieper moeten onderzoeken in hoever die vroeg-kerkelijke opvattingen in de Schrift wortelen.

Bezinning op het eucharistisch offer voert ons onmiddellijk tot het sacerdotaal aspect van het apostolisch ambt. Ook deze correlatie tussen sacrament en ambt is ons door de reformatie in het geheugen gegrift. Want dat Luther uit de miscanon alles, wat aan het offer herinnerde, verwijderde, impliceerde onmiddellijk de opheffing van het *sacramentum ordinis*. Nadat Luther het offer van het altaar had weggenomen en Calvijn consequent het lege altaar uit de kerk had opgeruimd, was er voor de priester in de eredienst geen plaats meer.

Maar ook hier stelt het oecumenisch beraad ons voor een essentieel probleem, waaraan wij ons evenmin kunnen en mogen onttrekken. Bij een beraad over de eredienst kan de ambtstheologie niet buiten beschouwing blijven. En daar het hier een oecumenisch beraad geldt, zal over ambts-theologie op oecumenisch niveau moeten worden gesproken. Het is daarom te betreuren, dat de Hervormde kerk zich bij haar overwegingen inzake de toelating van de vrouw tot het ambt niet op dit oecumenisch niveau

¹ Noordmans, *Liturgie*, blz. 8, 29, 37, 38, 43, 78–80, 88–90, 117–120, 126, 158vv.

heeft bewogen. Zij heeft bij haar beraad over deze zaak denominaties betrokken, waarvan men zich kan afvragen of daar nog van een wel door-dachte ambts-theologie sprake is.

Hoe zullen de zonen van de geneefse reformatie het netelige probleem van het sacerdotale element in het apostolisch ambt binnen het oecumenisch beraad opnieuw in onderzoek nemen? Ik meen, dat dit onderzoek in dezelfde banen zal moeten worden geleid als ten aanzien van het eucharistisch offer werd geschetst.

Na dit alles zal het ons duidelijk zijn geworden, dat ons gehele liturgische beraad op het bredere vlak van de ecclesiologie moet worden gevoerd. Eigenlijk hebben wij ons bij onze overwegingen steeds op dit vlak bewogen. Want toen wij spraken over de verhouding van 'Woord en Sacrament' in de eucharistie-viering stond de kerk op de achtergrond; toen wij de verhouding van Schrift en traditie, van geloofsregel en eredienst aanroerden, was de kerk daarbij onmiddellijk betrokken. Oecumenisch beraad is een beraad op het niveau van de wereldkerk. Hoezeer zijn apostolisch ambt en kerk met elkaar verweven, daar de Heer zijn kerk sticht door het werk van zijn apostelen! Wie met de eredienst bezig is, beluistert de hartslag der kerk en bespeurt het geheimenis van haar wezen, dat in haar eenheid met Christus ligt besloten.

Liturgisch beraad op het vlak der ecclesiologie zal ons dus ook tot de christologie voeren; alle *loci* van de dogmatiek zullen om beurten ter tafel worden gebracht.

Landsmeer

RUDOLF BOON

Voor en na Van der Leeuw

Wanneer in bovenstaande titel de naam Van der Leeuw kennelijk als een mijlpaal wordt aangemerkt, dan wordt dat speciaal met het oog op Nederlandse verhoudingen gedaan, en wel naar aanleiding van het onlangs verschenen *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken* van Th. P. van Baaren¹. Van de opkomst en groei der godsdienstwetenschap vóór Van der Leeuw in de internationale wereld kan hier alleen worden gezegd, dat grote geleerden godsdienst en godsdiensten bestudeerden zonder enige binding aan kerk en dogma. Namen als Creuzer en Reinach, Max Müller en Durkheim geven aan, dat dit ontbreken van een band met kerk en dogma niet impliceert, dat vooronderstellingen en methoden dezelfde zouden zijn. Gemeenschappelijk was alleen de overtuiging, dat godsdienstige verschijnselen menselijke verschijnselen zijn en als zodanig moeten worden bestudeerd.

Geleerden als Söderblom en Otto waren echter van mening, dat op deze wijze de essentie van de godsdienstige verschijnselen werd genegeerd. Impliciet en expliciet gingen zij er van uit, dat niet alleen de theologie, maar ook de godsdienstwetenschap in de godsdienst niet alleen een menselijk, maar ook een meer-dan-menselijk aspect diende te erkennen. Daarmee was vanuit de godsdienstwetenschap een verbinding gelegd met de

¹ Th. P. van Baaren, *Wij mensen. Religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1960. 263 blz., gebonden f 12,90.

theologie, naar het uiterlijk althans; want de vraag, in hoeverre christelijke vooronderstellingen hun godsdienstwetenschappelijk onderzoek beïnvloedden kan en behoeft hier niet ter sprake te komen.

Van der Leeuw heeft getracht beide uitgangspunten synthetisch te verbinden. Hij heeft dat heel huiselijk maar duidelijk uitgedrukt in zijn bekende opmerking, dat de theologie begint met de waarheid (God), maar dat de theoloog eerst nog even moet wachten. Hij heeft het systematisch gedaan in zijn *Phänomenologie der Religion*. Het is mijn stellige overtuiging dat deze synthese hem als mens wel, maar als geleerde niet is gelukt. Om dit laatste aan te tonen, zou men een aparte, zeer uitvoerige analyse moeten geven. Als empirisch feit kan echter worden vastgesteld, dat Van der Leeuw nagenoeg alléén theologen en christenen heeft beïnvloed. Was hem een langer leven beschoren geweest, dan zou dit misschien via de Eranos-Tagungen anders zijn geweest. Hoewel dit uiteraard en helaas een zinloze speculatie is, moet er aan worden toegevoegd, dat in dat geval omgekeerd ook een invloed van de Jungiaanse Eranos-kring op Van der Leeuw en zijn werk allerminst ondenkbaar zou zijn geweest.

Hoe het zij, als internationale figuur is Van der Leeuw in de eerste en laatste plaats een theologische figuur. In de godsdienstwetenschap als zodanig bestond weinig interesse voor het probleem, dat voor hem van centrale betekenis was: een verbinding van theologie en wetenschap, die beide recht deed. Buiten onze grenzen heeft hij in Eliade alleen in zoverre een opvolger gevonden, als deze het eigen karakter der religieuze ervaring in de term hierofanie sterk beklemtoont. Van der Leeuws theologische hartschoot, die zijn *Phänomenologie der Religion* tot een dogmatiek-langs-een-omweg heeft gemaakt (alle belangrijke phaenomenologische aspecten der religie vinden hun voleinding in het christendom), is Eliade vreemd.

Verder is na zijn dood de godsdienstwetenschap – in grote lijnen gezien – geworden wat zij oorspronkelijk ook in hoge mate was: een aangelegenheid van specialisten, die zich in hun specialisme ook voor religieuze verschijnselen interesseren. Filologen vormen de meerderheid, zodat in de praktijk de filologische methode met haar sterke en zwakke zijden overheerst. Daarnaast zijn er een aantal culturele anthropologen, die tot de overtuiging zijn gekomen, dat in de eerste plaats een tekst uit een bepaalde cultuur nog niet hetzelfde is als die cultuur en dat in de tweede plaats in een tekst expliciet of impliciet meer aspecten van een cultuur te vinden zijn dan de filologen er gemeenlijk uit halen.

Filologen en culturele anthropologen (voor zover zij zich voor godsdienst interesseren) hebben gemeen, dat zij zich om phaenomenologie van de godsdienst niet bekommeren. Het is een vergelijkend vak en specialisten mijden de vergelijking. Er zijn echter een aantal culturele anthropologen, meestal de leidinggevende figuren, die in hun handboeken uiteraard steeds de godsdienst als een van de aspecten der menselijke cultuur behandelen. Men zal bij hen, hetzij Boas of Herskovits, Goldenweiser of Thurnwald, Lévi-Strauss of White, de naam Van der Leeuw niet vinden. Zij gaan er van uit, dat de mens in tegenstelling met het dier in de eerste en laatste plaats gekenmerkt wordt door cultuur. Hoe men dit begrip ook nader wil omschrijven, het is immanent; en dus gaan de culturele anthropologen aan de uiteindelijk theologische anthropologie van Van der Leeuw stilzwijgend voorbij. Wat er aan culturele anthropologie in zijn werk aanwezig is,

kennen zij reeds en zij vinden het óf vanzelfsprekend óf verouderd.

Er is een stilte gevallen rondom de naam van Van der Leeuw, zelfs in Nederland. Het is een teken van zijn grootheid en tragiek, dat hij geen leerlingen had. De weinige promovendi, die hij heeft gehad, zijn allen hun eigen wegen gegaan. Zijn sacramentstheologie, voor hemzelf de zin van zijn leven, vond geen vervolg. De enige functie, die zijn werk totnutoe heeft vervuld, is dat dit werk vele theologen een wetenschappelijk alibi gaf. Hoewel dit zwart op wit niet tot uitdrukking kwam, konden theologen met een verwijzing naar zijn werk anderen, in ieder geval zichzelf, ervan overtuigen, dat zij wetenschappelijk *au fait* waren, terwijl zij toch theologen in de strikte zin van het woord konden blijven.

Men kreeg herhaaldelijk de indruk, dat de *Phänomenologie der Religion* theologisch gecanoniseerd was. De phaenomenologia Leonis Magni scheen vrede en zekerheid in Nederland gebracht te hebben. Voor de enkelingen, die meer in godsdienstwetenschap dan in theologie waren geïnteresseerd, was die phaenomenologie echter een aansporing, om verder te gaan. De 'phaeno' was een belangrijke en nuttige ordening van het materiaal; maar als Van der Leeuw voor die ordening de psychologie van Spranger nodig had, was het dan niet noodzakelijk eens nader kennis te maken met wat minder wijsgerige, meer empirische psychologieën? Van der Leeuw had voor Nederland de primitieve volken ontdekt; maar kon men dan volstaan met Lévy-Bruhl, die een belangrijk gedeelte van zijn eigen theorieën had herroepen? Van der Leeuw wenste het wetenschappelijk onderzoek geen enkele beperking te zien opgelegd; maar moesten dan niet nieuwe, zich ontwikkelende of reeds consoliderende methoden op hun bruikbaarheid worden onderzocht, die door Van der Leeuw waren genegeerd?

Dit waren – het worde herhaald – vanzelfsprekende, wetenschappelijke vragen. Maar zij mochten in Nederland niet worden gesteld en men mocht niet trachten, ze te beantwoorden, omdat critiek op het wetenschappelijk deel van Van der Leeuws werk blijkbaar zijn synthese van godsdienstwetenschap en theologie in gevaar bracht, die rust had gebracht voor hen, die in een vernieuwde kerk weer aansluiting bij de wereld van de 20ste eeuw zochten. Ondergetekende trachtte in zijn dissertatie het 'voorlopig' karakter van Van der Leeuws phaenomenologie aan te tonen en ging daarna over tot de beantwoording van vragen, zoals hierboven gesteld. Kraemer stortte zijn fiolen van toorn over hem uit – namens zeer velen. Van Baaren, de opvolger van Van der Leeuw, ging eveneens aan het werk, met een ander temperament en een methodisch andere, meer phaenomenologisch gerichte belangstelling, maar in dezelfde geest. Van de zijde van Kraemer gewerd ook hem een critiek, waarin ook duidelijk een scherpe, geïrriteerde toon doorklonk.

De pax Leonis Magni was voorbij en dat was de grootste eer, die men Van der Leeuw kon bewijzen. Van Baaren was de aangewezen man, om duidelijk te maken, dat de *Phänomenologie der Religion* in ieder geval niet wetenschappelijk gecanoniseerd kan worden. Theologisch geschoold, phaenomenologisch gericht, irenisch geaard, en door aanleg en studie gegroeid tot een voortreffelijk kenner van primitieve kunst en religie, was de opvolger van Van der Leeuw zowel geschikt als verplicht, om de zwakke plekken in het werk van zijn voorganger aan te tonen en de phaenomenologische schade in te halen. Het feit, dat hij Van der Leeuw niet persoon-

lijk heeft gekend, betekende bovendien een garantie, dat positieve of subjectieve vertekeningen tot een minimum konden worden beperkt.

In een artikel, dat in theologische kringen enige deining veroorzaakt schijnt te hebben, onderwierp hij de cultureel anthropologische basis van de *Phänomenologie der Religion* aan een critische analyse¹. Het resultaat van zijn onderzoek bleek voor de meeste protestantse theologen verbijsterend te zijn. Dat het voor de insider vanzelfsprekend en reeds bekend was, bewijst slechts, dat er inderdaad van een achterstand gesproken moet worden. Dit dient met enige nadruk te worden uitgesproken, omdat met betrekking tot *Wij mensen* de critiek is geuit, dat Van Baaren ook in dit 'positieve' boek te veel en te negatief zijn voorganger critiqueert. Deze critiek gaat voorbij aan het feit, dat ook de wetenschap in meerdere of mindere mate aan een milieu gebonden is. Wanneer men herhaaldelijk naar Van der Leeuw wordt verwezen met als uitgesproken of onuitgesproken gevolgtrekking 'causa finita', dan ziet een vakman zich tenslotte gedwongen, de gesloten zaak te heropenen.

Wat was Van Baarens resultaat? In het kort dit: dat Van der Leeuws ethnologische basis uitermate wankel was, zo wankel, dat hij in de huidige omstandigheden wetenschappelijk onbruikbaar is. Hij rept daarbij niet van theologie, zodat degenen, die theologische conclusies willen trekken, het dan ook zelf zullen moeten doen op eigen verantwoordelijkheid. Een groepje trouwe, maar allerm minst critiekloze studenten van Van der Leeuw heeft in de jaren voor 1940 samengewerkt in een apart werkgezelschap, dat 'Ad fontes' heette. Van Baaren had er ook lid van kunnen zijn. Zijn hele critiek op Van der Leeuw is gebaseerd op de bronnen, de berichten uit de eerste hand van de ethnologische veldwerkers.

Wat heeft Van Baaren met *Wij mensen* bereikt? Hij heeft in dit boek laten zien, hoe het godsdienstphaenomenologisch wél moet. Uiteraard is de schrijver van dit artikeltje niet zonder critiek, maar dat is van geen betekenis, waar het hier slechts zijn bedoeling is te wijzen op de betekenis van *Wij mensen* voor de Nederlandse godsdienstwetenschap, die steeds verder achterop raakte, met of zonder Van der Leeuw. Voorzover ik het kan overzien, zijn de essentiële elementen van zijn boek 1) het plaatsen van de godsdienst binnen het raam van de cultuur en vooral van de culturen, 2) het plaatsen van de godsdienst binnen het kader van de psychische verschijnselen, 3) het invoeren van de zowel in culturele anthropologie als psychologie gebruikelijke termen structuur en functie.

De schrijver van *Wij mensen* zal zelf de eerste zijn, te erkennen dat hiermee niet het laatste woord is gezegd, maar dat het nu pas weer interessant begint te worden. Hij had reeds in dit boek de structurele en de functionele analyse strenger kunnen doorvoeren dan het geval is. En zowel de culturele anthropologie als de psychologie stellen meer en principiëler problemen dan in dit boek aan de orde komen. Zijn irenisch karakter en zijn gevoel voor common sense brengen het zeer grote voordeel met zich mee, dat de schrijver niets verabsoluteert, zodat zijn ietwat droge boek toch zeer menselijk is en de religie als menselijk verschijnsel volledig recht doet. De keerzijde hiervan is het ontbreken van scherpe probleemstellingen, waarmee het onderzoek dikwijls in hoge mate gebaat kan zijn. Dit neemt

¹ Th. P. van Baaren, 'De ethnologische basis van de faenomenologie van G. van der Leeuw', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-57), 321-353.

echter niet weg, dat dit boek scherpe en principiële probleemstellingen weer mogelijk maakt, binnen de godsdienstwetenschap, buiten de theologie. Om als voorbeeld een vraag te stellen, die vele andere vragen impliceert: als de godsdienst een van de aspecten van de menselijke cultuur is, is dan niet de godsdienstwetenschap een onderdeel van de culturele anthropologie? M.a.w. moet men niet spreken van 'religious anthropology' naast 'social anthropology', 'economic anthropology' en 'political anthropology' als onderdelen van 'cultural anthropology'? En in verband hiermee: zou het geen aanbeveling verdienen, om het begrip godsdienstphaenomenologie, dat zowel filosofisch als theologisch enigszins erfelijk belast is en bovendien terminologische misverstanden wekt, te laten vervallen en weer te vervangen door het veel minder pretentieuze, nuchterder en duidelijker begrip vergelijkende godsdienstwetenschap als 'religious anthropology'? Wordt in ieder geval niet een duidelijke, scherpe onderscheiding tussen godsdienstphaenomenologie en vergelijkende godsdienstwetenschap noodzakelijk, nu hier te lande Hidding de phaenomenologie bij het woord neemt en deze in de lijn van Husserl en Merleau Ponty beoefent, zodat dit vak – wat men er verder ook van moge zeggen – meer een filosofische dan een empirische discipline wordt?

Om tenslotte terug te keren tot de verstoorde pax Leonis Magni – iedere lezer van dit boek zal het duidelijk worden, dat de godsdienstwetenschap als iedere andere wetenschap per essentie en definitie zgn. immanent is in haar werkwijze. Daarom bestaat er voor haar even veel of even weinig aanleiding, om zich op haar relatie met de theologie te bezinnen, als voor iedere andere wetenschap. De vraag van veel of weinig (niets) hangt niet van het vak, maar van de beoefenaar af. Wanneer theologen opnieuw de noodzaak mochten voelen, om op hun beurt de relatie van de theologie tot de godsdienstwetenschap te onderzoeken, dan mag men hopen, dat zij eenzelfde respect en begrip zullen hebben voor de godsdienstwetenschappelijke onderzoeker als Van Baaren dat heeft voor de religieuze mens. Dan zal het hun stellig duidelijk worden, dat hun problematiek een andere is dan die van de man van de vergelijkende godsdienstwetenschap.

In een lichtvoetig en vreedzaam artikel in een pas verschenen nummer van het *NTT*¹ heeft Van Baaren er bovendien geen twijfel aan laten bestaan, dat hij als man van godsdienstwetenschap er bijzonder weinig voor voelt, om 'zich door die gast (i.e. de dogmatische theologie) een verplichte plaats in een hoekje te laten aanwijzen als het enfant terrible van de Theologische Faculteit'. Graag sluit ik mij bij zijn wens aan: vreedzame coëxistentie, maar dan zonder koude oorlog en als gelijkgerechtigde partners.

De schrijver heeft opzettelijk van dit artikelje geen boekbespreking willen maken. In de eerste plaats, omdat hij meende, dat het nuttig kon zijn voor theologische studenten, waarvan de meesten zich niet speciaal op godsdienstgeschiedenis enz. toeleggen, om een paar opmerkingen over achtergrond en context van dit boek te maken. In de tweede plaats, omdat bij de huidige 'overproductie' van televisie-toestellen en boeken vele lezers blij zijn, wanneer ze zich door een uitvoerige boekbespreking vrijgesteld mogen achten van de lezing van het boek in kwestie. Het zou jammer zijn, wanneer dat met betrekking tot *Wij mensen* gebeurde. Mij verzettend tegen

¹ Th. P. van Baaren, 'De plaats van de theologie in de godsdienstwetenschappelijke faculteit', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 14 (1959-60), 321-328.

de verleiding, om als Leidenaar Leidse toestanden te verabsoluteren, neem ik aan, dat vele theologische studenten voor zichzelf willen uitzoeken, hoe het zit met de weer in opspraak gebrachte verhouding tussen theologie en godsdienstwetenschap. Zij kunnen in *Wij mensen* een uitstekende gids vinden, juist omdat dit onderwerp in dit boek niet of nagenoeg niet ter sprake komt. Degenen onder hen, naar wier overtuiging theologie in de eerste plaats verkondiging is, zou ik willen wijzen op de titel, die de wenselijkheid van begrijpen vóór verkondigen impliceert. Zij, die denken geen belang te hebben bij de snel uitstervende wereld der primitieve volken, zouden na de lezing van dit boek wel eens voor zichzelf ontdekt kunnen hebben, waarom de calvinistische ethnoloog Van Baal de primitieve mentaliteit en de religieuze mentaliteit als nagenoeg identiek beschouwt.

Leiden

F. SIERKSMA

Arminius-herdenking: lofrede of confrontatie?

Naar aanleiding van de vierhonderdjarige geboortedag van Arminius hebben wij in de laatste maanden tal van artikelen, boeken, enz. zien verschijnen, en op het Arminius-Symposium in Amsterdam heeft men de betekenis van zijn theologie toegelicht¹. Een herdenking als zodanig wordt gemakkelijk tot een reeks lofredes op de betreffende persoon en op zijn werk – en dat is m.i. wat in dit geval gebeurd is. Dergelijke soms vrij pathetische lofredes hebben echter een werkelijke confrontatie met de theoloog Jacobus Arminius verhinderd, niet alleen op zuiver historisch, maar vooral ook op dogmatisch-theologisch gebied². Met dit feit voor ogen ga ik hier proberen op sommige problemen betreffende de theologie van Arminius te wijzen, gedeeltelijk ten aanzien van haar oorsprong, gedeeltelijk ten opzichte van haar inhoud en betekenis.

Hoe moet men historisch de theologie van Arminius bekijken? Welke zijn de bronnen van de hem eigen theologische denkbeelden? Hier wordt vaak geantwoord met een verwijzing naar het 'tertium genus', de Nederlandse reformatoren die niet calvinistisch en evenmin luthers genoemd zouden kunnen worden. Onder deze nationale reformatoren wordt in de eerste plaats Veluanus, auteur van de in de 16e eeuw veel gelezen *Der Leken Wechwyzer*, vaak in verband gebracht met Arminius en de remonstranten. Weliswaar verzetten zich beiden, Arminius en Veluanus, tegen de predestinatieleer, maar wat de inhoud van hun theologieën over het geheel genomen betreft, is er geen verwantschap. Dit is ook niet opvallend, omdat Arminius heel duidelijk aan de theologie van zijn eigen tijd is georiënteerd, terwijl Veluanus zich naar de vroege kerk richt. Men moet er ook rekening mee houden, dat het 'tertium genus' geen bepaalde en duidelijk gedefinieerde en m.i. niet eens een specifiek Nederlandse stroming is. Dat er niette-

¹ Voor het volgende gebruik ik o.a.: D. Tjalsma, *Leven en strijd van Jacobus Arminius*, Lochem 1960; *Verklaring van Jacobus Arminius . . .*, uitgegeven met aantekeningen door Dr. G. J. Hoenderdaal, Lochem 1960; en persoonlijke ervaringen van het Arminius-Symposium te Amsterdam, 4-7 augustus 1960.

² Het zeer oppervlakkige boek van Tjalsma is een typerend voorbeeld van deze herdenkingsliteratuur.

min een invloed van bepaalde figuren in Nederland op Arminius en de latere remonstranten zou zijn geweest, is natuurlijk niet onwaarschijnlijk, maar tot nu toe is deze invloed niet bewezen; daarom is de verwijzing naar het 'tertium genus' niet verhelderend.

Verder wordt Arminius altijd in verband gebracht met de Franse filosoof Petrus Ramus. Wij weten, dat zijn leermeester Rudolphus Snellius een ramist was en dat Arminius in Genève aan ramistische logica bekendheid heeft gegeven. Deze aanraking met het overigens in die tijd overal verbreide 'ramisme' heeft echter weinig sporen in het werk van Arminius nagelaten. Laat ons het onderwerp iets nader bekijken: Ramus wilde vooral de toenmalige logica reformeren – in de geest van zijn humanistische voorgangers (Agricola, Sturm). En het waren zijn leerboeken in de dialectica (= logica) en in de rhetorica, die in de 16e en 17e eeuw vele edities beleefden. Toen was echter de principiële houding van de theologen tegenover de filosofie deze, dat de filosofie alleen maar de 'pedisequa' (dienstmaagd) van de theologie was. Filosofie en theologie gingen daarom uiteen, en de logica in de engere zin werd slechts bij gelegenheid in theologische werken aangewend. Maar Ramus vond, dat zijn humanistische, oppervlakkige, maar overigens aristotelische logica op alle gebieden van het menselijk bestaan van toepassing was. Dus werd het voor de geestelijke navolgers van Ramus mogelijk, bijv. exegese te beoefenen aan de hand van een 'logische analyse' (syllogismen!). Iets van deze tendentie vinden wij weer bij Arminius, bijv. in zijn *Analysis Cap. IX. ad Romanos*. Maar ook Gomarus heeft een *Analytica Explicatio Epistolae ad Romanos* geschreven – en gold, dit in het voorbijgaan gezegd, in dat verband voor een ramist¹. Wat de speciale ramistische 'Weltanschauung' met haar verwerping van de metaphysica en van de filosofische ethiek betreft en wat de uiterlijke kenmerken van het ramisme aangaat zoals bijv. de onophoudelijke tweedeling (dichotomie) van alle begrippen en onderwerpen, zijn er weinig of geen sporen bij Arminius. Dit is ook niet het geval wanneer wij naar een verbinding tussen de theologie van Ramus en die van Arminius vragen. Weliswaar definiëren beiden de theologie als 'practica', maar een dergelijke definitie zegt niet veel, daar én de ramistische én de niet-ramistische tegenstanders van Arminius (resp. Amesius en de *Synopsis Purioris Theologiae* – zie hieronder) dezelfde formule kunnen gebruiken. De theologie van Ramus is overigens orthodox-gereformeerd (Ramus leert bijv. de dubbele predestinatie) met zwingliaanse inslag en in haar geheel alleen origineel door haar toepassing van het ramistische stelsel². Arminius is dus niet ramist zoals bijv. Amesius was³. Voorlopig is het derhalve aanbevelenswaardig zijn theologie vooral te bestuderen tegen de achtergrond van de toenmalige calvinistische (hieronder Calvijn zelf) en 'crypto-calvinistische' theologie – bijv. heeft de Deense Melanchton-leerling Niels Hemmingsen (Hemmingius) betekenis voor Arminius en de remonstrantse theologie gehad⁴.

¹ G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 1929, blz. 29 en aantekeningen.

² Zie P. Lobstein, *Petrus Ramus als Theologe*, Strassburg 1878.

³ Vgl. P. Dibon, 'L'influence de Ramus aux universités néerlandaises du 17e siècle', *Actes du xie congrès international de philosophie*, vol. 14, 1953, p. 307ss.

⁴ Vgl. bijv. *Verklaring van Jacobus Arminius...*, ed. Hoenderdaal, blz. 95. Een geschrift van Hemmingsen over de *gratia universalis* werd in 1611 in het Nederlands vertaald.

Wat is nu de inhoud van de theologie van Arminius, en welk verschil bestaat er eigenlijk tussen Arminius en zijn tegenstanders? Er is natuurlijk vooral het verschil van opvatting inzake de (dubbele) predestinatie. Om te begrijpen waarom het hier uiteindelijk gaat zullen wij echter met Arminius' definitie van de theologie beginnen. Theologie zij praktisch, hoorden wij, haar 'objectum' is God; maar dit object 'moet bekleed worden op een wijze die ons tot verering van God aanspoort en overreedt' ¹. Een dergelijke opvatting van het wezen van de theologie is intussen niet kenmerkend voor Arminius. De theologie moet een wetenschap zijn 'die de wil en alle affecten van het hart er toe brengt om God te vereren en zijn naaste lief te hebben', zegt de *Synopsis* ². En de praktisch-ethische strekking van de gereformeerde theologie is naar voren gebracht in de beroemde leer van de dubbele rechtvaardiging: de eerste door het geloof, de tweede – als getuigenis van het geloof – door de werken ³. Maar voor de toenmalige theologie – en m.i. voor de theologie over het geheel genomen – gaat het uiteindelijk om het handelen van God met de verloren mens – dat is wat het dogma van de predestinatie vasthoudt en dat is ook de betekenis van het 'sola fide'. Arminius daarentegen heeft de mens in het centrum gesteld. Duidelijk zien wij dat, wanneer hij het eerste object van de theologie definieert als de plicht (officium) en het handelen (actus) van de mens tegenover God ⁴; of in zijn steeds weer gebruikte formule: homo peccator, sed fidelis. Weliswaar is de mens peccator – hij heeft daarom bijv. geen eigenlijke vrije wil – maar als *fidelis* en door fidelis te zijn zou de mens zijn plichten in het heilsproces kunnen vervullen. Heel anders is de betekenis van het lutherse 'simul justus et peccator': de mens is justus, wanneer en omdat God het zo wil, maar blijft – als mens – peccator ⁵.

En omdat alles in de theologie in het kader van de plichten van de mens wordt gesteld, krijgt het theologische denken van Arminius in hoge mate een anthropocentrisch-filosofisch karakter. Het evangelie wordt tenslotte niet als de boodschap van het heil door Christus gezien, maar als bevattend de plichten, die de mens moet vervullen. Weliswaar met de voortdurende hulp van de genade – in die zin kan men Arminius geen pelagiaan noemen. En ook zegt Arminius vaak dat het geloof, de toegang tot het heil, een geschenk is, maar het geloof wordt niettemin een werk, dat de mens moet doen – in overeenstemming met de bovenvermelde definitie van het object van de theologie ⁶.

Wij zullen een paar voorbeelden uit Arminius' werken noemen: Het is typerend dat Arminius veelvuldig de 'verbondstheologie' gebruikt. De idee van de verbondstheologie is, in het kort, dat God een verbond van werken ('foedus operum', soms op één lijn met de Wet gesteld) met de mens vóór de zondeval heeft opgericht – en daarna een verbond van ge-

¹ Oratio de Objecto Theologiae, *Opera Theologica*, L.B. 1629, p. 30a–b.

² Disputatio I, 24 – natuurlijk zonder zich op de definitie van de *theologia practica* vast te leggen. – 1. ed., 1625.

³ Uitgesproken in de theologie van Trelcatius sen., voorganger van Arminius in Leiden.

⁴ Disputatio privata, *Opera*, p. 339ss. I, 4.

⁵ Typerend is Arminius' mening, dat het in Rom. 7 om de niet-wedergeborene gaat.

⁶ Wat hem overigens tot de sociniaanse zienswijze doet naderen. Ik acht het niet onwaarschijnlijk, dat een nauwkeurige studie van zijn theologie meer betrekkingen met het socianisme zou kunnen aantonen, dan tot nu toe zijn aangenomen.

nade ('foedus gratiae' = het Evangelie én in het O.T. én in het N.T.). Een dergelijk systeem voert gemakkelijk tot wat men kan noemen moralisme of semipelagianisme, en dat is zeker het geval bij Arminius, die de twee verbonden uitermate sterk parallelliseert. 'Postulatum', de eis van God in het oude verbond en in het nieuwe, geeft Arminius zo weer: 'Lex enim dicit, hoc fac et vives. Evangelium, si credideris servaberis'¹. Wanneer Gomarus in zijn *Oratio de foedere Dei* met dezelfde gedachten werkt, vergeet hij niet – zoals Arminius – te zeggen, dat in het nieuwe verbond Gods 'promissio' ook 'conditionis novi foederis donatio' bevat, namelijk het geloof. Daardoor heeft Gomarus het verschil tussen Wet en Evangelie vastgehouden. – Voor Arminius concentreert de belangstelling zich op de vergelijking van deze twee verbonden, terwijl de gedachte, dat Christus ook in het O.T. aanwezig was en dat hij te allen tijde het fundament van het heil en de inhoud van het verbond was, een betrekkelijk geringe rol speelt – in vergelijking met bijv. Calvijn vóór hem en Coccejus na hem. Hieruit blijkt, dat de christologie van Arminius in het geheel van zijn theologie eigenlijk zeer zwak is. 'Wij menen dat indien de eerste mensen door gehoorzaamheid aan beide wetten [de *lex moralis* en de 'symbolische wet': het verbod van het eten van de boom der kennis van goed en kwaad] in integritate waren gebleven, God met hun nageslacht naar hetzelfde verbond [foedus operum] gehandeld zou hebben'². Daardoor krijgt Christus tenslotte alleen de rol, de mogelijkheid van een nieuw verbond tussen God en mens tot stand te brengen. Het is mij onmogelijk te begrijpen dat Arminius – zoals wel beweerd is – tegenover de toenmalige theologen een 'Barth vóór Barth' geweest zou zijn, omdat hij Christus als *fundamentum electionis* beschouwde³.

De nadruk op het geloof als 'postulatum a Deo et actio credentis'⁴ heeft consequenties voor de leer van de rechtvaardiging bij Arminius, die vermeld moeten worden, omdat hier zeer duidelijk wordt hoe ver Arminius van de reformatoren af staat. Volgens de toenmalige dogmatiek wordt de rechtvaardiging tot stand gebracht door een *imputatio iustitiae* in het gericht Gods, waarbij het menselijke geloof hoogstens *causa instrumentalis* is. Alleen omdat het geloof Christus 'grijpt', zou men kunnen zeggen, dat het rechtvaardigt. Ja, eigenlijk is het geloof, het geschonken geloof aan Christus, 'in se' de rechtvaardiging. Arminius is het met zijn orthodoxe collega's eens, dat het geloof Christus en diens rechtvaardigheid 'pro objecto et fundamento' heeft, en dat is ook voor Arminius de reden, waarom het geloof tot rechtvaardigheid gerekend kan worden⁵. Maar dat het geloof alleen maar *causa instrumentalis* is, wijst Arminius beslist af. Integendeel: zoals Christus' rechtvaardigheid ons tot rechtvaardigheid wordt gerekend, zo wordt ook óns geloof tot rechtvaardigheid gerekend. Met een oud katholiek beeld illustreert Arminius zijn gedachtengang: indien iemand slechts

¹ Disputatio publica, *Opera*, p. 197ss., XIII, 4.

² Disputatio privata, XXIX, 9.

³ Vgl. Gomarus, die in een betoog over de predestinatie onderstreept, dat Christus niet alleen 'medium electionis' maar – als God – ook 'auctor electionis' is. *Opera omnia*, 2. ed. 1664, II, disp. X, 57–58.

⁴ Apologia etc., *Opera*, p. 175b.

⁵ In deze kwesties is Arminius niet al te duidelijk. Over de onduidelijkheden en inconsequenties van Arminius in het algemeen, zie Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, III, 1926, S. 319ff.

tien van de honderd gulden, die hij schuldig is, betaalt, dan kan de creditor deze tien gulden door een 'gratiosa aestimatio' als volle betaling rekenen¹. Dit is volgens Arminius wat wij onder 'imputatio' moeten verstaan. Op deze wijze wordt het geloof 'actio credentis, quum postulato respondet'. De mens is dus niet passief tegenover God, maar partner in het verbond, omdat christendom menselijk handelen en streven vordert. Een dergelijke opvatting is beslist niet 'goed reformatorisch'². Zo ergens, dan wordt hier duidelijk, dat Arminius niets van Calvijn of Luther heeft begrepen (of wil begrijpen) en dat zijn theologie uiteindelijk 'pelagianiserend' is. Wat helpt het, dat hij zich tegen speculatieve theologie met een beroep op de bijbel en de logica verzet, wanneer hij in deze 'locus facile primarius nobisque maxime salutaris' (Synopsis XXXIII, 1) dermate in een vóór-reformato- rische zienswijze terechtkomt – juist door zijn *theologia practica*! Op dit punt werd hij (en de latere remonstranten) daarom ook bijzonder scherp aangevallen. Tenslotte gaat de hele strijd over de predestinatie namelijk om het beginsel *sola fide*. Gomarus heeft misschien de leer van de dubbele predestinatie overdreven, maar dat hij weet waarom het gaat, blijkt uit zijn eerste 'usus' van de predestinatie, namelijk: humilis Dei timor: quod salutis nostrae origo, progressus, ac complementum, a Dei electione atque affectione pendeat³. Dit is m.i. geheel in de lijn van Luthers 'simul justus et peccator' en scherp tegenovergesteld aan de definitie van Arminius: de predestinatie is 'Decetrum Beneplaciti Dei in Christo, quo apud se ab aeterno statuit fideles justificare'; waar 'fideles' die betekenis heeft, die ik boven heb uiteengezet. Het heeft daarom geen zin Arminius als een nieuwe bijbelse reformator, die zich tegen een filosofische theologie verzet, te schilderen, zoals het vaak is gedaan⁴. Dat Arminius aan de andere kant bijv. door zijn veel geprezen 'openheid' en christelijke tolerantie ons steeds iets zou kunnen leren, bestrijd ik echter niet. – In dit verband één kritische opmerking: zijn rede *De componendo dissidio Religionis inter Christianos* is niet zó uniek als men soms te horen krijgt. Het schijnt alsof in die tijd iedere theoloog op een gegeven moment iets dergelijks moest zeggen. In de historische omgeving van Arminius laat bijv. Ramus zijn *Commentaria* met een 'Exhortatio ad consensionem christianae pacis' eindigen, en Junius in Leiden – overigens een streng orthodox calvinist – is bekend geweest wegens zijn *Eiremicum de pace ecclesiae catholicae*.

Laat ons tenslotte vermelden, dat de historische invloed van de theologie van Arminius tijdens zijn herdenking en zo ook op het Arminius-Symposium aan de orde gesteld is. Hier werd voornamelijk zijn invloed in de Verenigde Staten en in Engeland besproken. Men kreeg intussen de indruk, dat deze invloed vaak niet veel met de theologie van Arminius te maken heeft. Vage beseffen van tolerantie enz. zeggen niet veel. Ook het universalisme wordt meestal als arminiaans bestempeld, maar heeft in feite veel uitgesproken voorstanders gehad, vooral in melanchtoniaanse

¹ Apologia, pp. 171–173; ook de socinianen gebruiken dit beeld.

² Tjalsma, *Leven en strijd van Jacobus Arminius*, blz. 85; vgl. Hoenderdaal in *Verklaring van Jacobus Arminius...*, blz. 28: Arminius 'conformeert ... zich geheel aan Calvijn.'

³ *Op. cit.*, thesis 120.

⁴ Het is volstrekt onzin Arminius met Kierkegaard te vergelijken (zoals dr. J. L. Adams deed in zijn lezing: *The Social Issues of Arminianism* op het Arminius-Symposium).

kringen. En men moet er op letten, dat in die tijd – de 17e eeuw – ‘arminiaans’ een scheldwoord was, dat vaak werd gebruikt tegenover theologen die nooit met de arminiaanse theologie in aanraking zijn geweest; dit maakt het natuurlijk des te moeilijker de betekenis van Arminius in kaart te brengen. Het lijkt mij juister te zeggen, dat de eigenlijke betekenis – historisch en inhoudelijk – van de theologie van Arminius daarin ligt, dat zijn pelagianiserende *theologia practica* altijd een uitdaging voor de genuine theologie is geweest. Zo was het in feite vroeger – én onder calvinistische én onder lutherse theologen – en zo is het nu. Maar dan hebben wij een werkelijke historische en theologische confrontatie met Arminius’ theologie nodig en geen lofredes.

Leiden

J. G. MØLLER

Boekbesprekingen

BREVARD S. CHILDS, *Myth and reality in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology, 27). SCM Press Ltd., London 1960. 112 blz., ingenaaid 9/6.

Childs vangt aan met een bespreking van twee oudere definities van ‘mythe’ en zet vervolgens zijn eigen denkbeelden over dit begrip uiteen. De mythe projecteert in het grijze verleden, meestal personificerend, hoe de mens in het heden de werkelijkheid ervaart: als vervuld van leven, als geworden en immer wordend. In de cultus realiseert zich de mythe, het ‘in principio’ wordt ‘hic et nunc’. Zeer oppervlakkig wordt dit geïllustreerd aan de hand van de primitieve, de Sumerische, de Babylonische en Egyptische mythe. De schrijvers van het O.T. hebben mythische voorstellingen gebruikt, maar zijn er niet altijd in geslaagd de vreemde elementen daarvan volledig onherkenbaar te maken. Childs wil met enkele voorbeelden de zo ontstane spanningen aanwijzen. Gen. 1:2 bijvoorbeeld is van Babylonische origine (Heidel wordt echter onvoldoende weerlegd) en erkent ‘a chaotic condition existing independently of God’s creation activity’ (p. 35). De spanning ontstaat, doordat P dit mythische gegeven in zijn theologie, die het klaarst spreekt in vs. 1, heeft ingelast om aan te duiden, dat een door God verworpen chaos de schepping bedreigt. De daemonische trekken van de slang in Gen. 3 zijn ontleend aan een Kanaänitische mythe, maar de Jahwist verbrak deze door voorop te stellen, dat de slang niets meer dan een geschapen dier was. Zo ontstond een spanning tussen een werkelijkheid, waarvan het bestaan in de schepping ontkend wordt, maar die toch een daemonische werking uitoefent in deze wereld. Soms is echter de ont-mythologisering zover voortgeschreden, dat van enige wrijving geen sprake meer is, zoals in Jes. 11:6–8.

In hoofdstuk IV vergelijkt Childs het mythische denken met de bijbelse opvatting van tijd en ruimte. Het schema *Urzeit* – *Endzeit* hebben beide tot op zekere hoogte gemeen, maar Israël geeft hieraan een geheel andere inhoud. Niet de *Urzeit* in strikte zin, maar de heilshistorie zal zich herhalen. Niet een volledige eenheid van *Urzeit* en *Endzeit*, maar ruimte voor het totaal nieuwe (vgl. Jes. 48:6,7) en voor een chronologische ontwikkelingsgang. Childs wijkt hiermee ten sterkste af van Gunkel en Gressmann. Voor wat het begrip ruimte betreft onderzoekt de auteur de vraag of Jeruzalem in het O.T. een mythische betekenis heeft.

Het ont-mythologiseerde gegeven in het O.T. is dus niet een mislukte poging tot assimilatie van de mythe, een primitief stadium in de ontwikkeling van het Jahwisme, maar een min of meer doelbewust gebruikt middel om de bijbelse visie op de werkelijkheid tot uitdrukking te brengen. Childs heeft daarmee waarschijnlijk gelijk, ook al vereenvoudigt hij te veel, vooral waar het de geschiedenis van Israëls religie betreft. Hoewel origineel, toch is de probleemstelling in het laatste hoofdstuk ‘The theological problem of myth’ niet zuiver. Zijn stelling is hier: de nieuwe realiteit in het O.T. is het ‘Nieuwe Israël’. De totale geschiedenis van Israël is de geschiedenis van de concrete ervaring van dit nieuwe bestaan, dat eerst in het N.T. zijn uiteindelijke vervulling vindt.

Amsterdam

J. C. DE M.

J. H. KROEZE, *Het Boek Job* (Korte Verklaring der heilige Schrift met nieuwe vertaling). J. H. Kok N.V., Kampen 1960. 296 blz., gebonden f 8,75.

Vele Gereformeerde exegeten hebben hun beste krachten gewijd aan dat monumentale werk, de Korte Verklaring. Dit deeltje maakt de serie compleet, hetgeen een hartelijke gelukwens aan redacteuren en uitgever waard is. Maar lang voor deze afsluiting was men reeds begonnen aan een nog groter project: de Commentaar op het Oude en Nieuwe Testament. De invloed daarvan is duidelijk merkbaar in Kroeze's K.V. op Job. Voor homiletische beschouwingen was wat meer ruimte. De bondige wetenschappelijke verantwoording van de oudere deeltjes is hier vrijwel steeds uitgesteld tot de verschijning van de grote commentaar op Job, die door dezelfde auteur is verzorgd. Een nadere analyse van Kroeze's exegese moet daarom wachten.

Amsterdam

J. C. DE M.

GEORG SCHNEIDER, *Kernprobleme des Christentums*. Eine Studie zu Paulus, Evangelium und Paulinismus. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1959. 256 blz., ingenaaid DM 17.60.

De kern van de bijbelse boodschap is, aldus schrijver, het geloof in de éne God, wiens liefde alle mensen geldt. Dit wordt op verhalende wijze verkondigd in de 'gelijkenis van de mede-lijdende Vader', waarbij in de beide zonen de representanten der mensheid, Jodendom en heidendom, herkend worden (137). 'De paulinische rechtvaardigingsleer is niets anders dan de interpretatie van deze gelijkenis van de verloren zoon' (111, naar W. v. Löwenich). Uit dit grondmotief van het N.T. volgt: wie God tot Vader heeft, moet in de medemens het gelaat van de broeder herkennen, over alle scheidsmuren (Ef. 2: 14) van ras, klasse, confessie en godsdienst heen (33, 242).

Hoofddoel van deze studie is nu, deze eenheid van Jezus en Paulus duidelijk te maken. De toekomst van het christendom staat immers op het spel bij onzekerheid over de oorsprongen, stelt schrijver in de 'Inleiding'. Behalve een schets van de ontwikkeling van het N.T.-isch onderzoek, geeft de schrijver hier ook een indruk van zijn strijd om inzicht en waar te maken waarheid. In een Brits krijgsgevangenenkamp kwam hij – slechts in het bezit van Nestles *NTG* – tot de herontdekking van Paulus en zijn volledige overeenstemming met Jezus, maar tevens tot de afwijzing van het paulinisme der westerse orthodoxie. Terug in Duitsland, waar zijns inziens voornamelijk restauratieve krachten zich doorzetten, moest hij zijn ambt neerleggen 'om in vrijheid en subjectieve waarachtigheid theologie te kunnen bedrijven'. Juist in deze persoonlijke strijd zullen velen – en niet alleen Duitse of vrijzinnige theologen – eigen problematiek herkennen, ook als men de schrijver niet in alle delen volgt, of afwijst.

Op de inleiding volgt een paragraaf over de opbouw van de Brief aan de Romeinen. De gehele rest van het boek is een exegese van Rom. 3: 21–31, waarbij deze pericoop vers voor vers behandeld wordt, in het kader van enige systematische gezichtspunten. Ik geef enkele kenmerkende gedachten weer. Schrijver weigert openbaring (vs. 21) met een inslaande bliksem te vergelijken: de mens ontvangt de waarheid als een moeder haar kind. – De betekenis van Paulus ligt niet alleen in de soteriologische interpretatie van het begrip 'gerechtigheid Gods' (de identificatie met genade, heil in de intertestamentaire periode is juist door de nieuwste vondsten bewezen), maar vooral in de universalistische interpretatie: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* (vs. 22, v. l.). Deze 'gerechtigheid Gods' is, sinds Tertullianus en Augustinus, in het westen toch weer door een (Romeins) rechtsdenken bepaald. Dit 'heil Gods' is geopenbaard *διὰ πίστεως* [*Ἰησοῦ*] *Χριστοῦ* (vs. 22), een *holistische genitivus*, d.w.z. meer dan de som van genitivus obiectivus en subjectivus. Het gaat niet om de verkondigde alleen maar ook om de verkondiger, de gelovende, d.i. de historische Jezus. Het woord *holistisch* (dat uit de natuurfilosofie stamt) geeft uitdrukking aan de bijzondere relatie van geheel en delen, van subject-object (in, met en voor elkander). – *Δικαιούμενοι* (vs. 24) wordt vertaald: (alle) sind zurecht gebracht (zum Heil gelangt). – In de wereld der *gratia gratis data* is geen ruimte voor het rekenen met verdienste (*διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). – In het brandpunt staat de leer van de plaatsvervangende zoendood. Men begrijpt dat de anselmiaanse leer het zwaar te verduren krijgt in dit hoofdstuk. *Ἰλαστήριον* (vs. 25) wordt vertaald als 'gestalte der genade'; *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἱματι*

als: door het in Zijn leven 'dargelebte' (met Zijn bloed bezegelde) geloof. 'Bloed' heeft betrekking op de menswording, op dit gehele leven van zich geven in gehoorzaamheid, tot de dood des kruises. – De liefde Gods is oorzaak van de verlossing, niet doel der verzoening (197). In dit hoofdstuk wordt ook gesproken over de ontwikkeling van missofer en avondmaal; bloed- en wondenvroomheid; kruis, crucifix en christus-ikoon (het kruis – schrijver doelt hier waarschijnlijk op de crucifixus – is deel, niet hart van de christelijke boodschap, 221). De Joodse achtergrond van de offervoorstelling zijn m.i. onvoldoende onderzocht; teleurstellend acht ik een vraag als: Hoe kan iemand hogepriester en offerdier tegelijk zijn? (203) – In de 'Samenvatting' ziet schrijver in vss. 29, 30 nogmaals het geloof in de ene God die Vader is van allen, bevestigd, met de reeds genoemde consequentie ener wereldbroederschap (sympathie voor Bahá'i en Morele Herbewapening, 249).

Menigeen zal dit boek met gemengde gevoelens lezen. Het vertoont alle eenzijdigheid van de bekeerling, het simplificeert, concludeert op grond van associaties enz. Anderzijds is de schrijver eerlijk en niet bevreesd de hand in theologische wespennesten te steken. Bepaalde vragen in *theologicis* worden maar al te vaak in de ijskast gezet. Zeker, wie een en ander verifieert, zal menig vraagteken plaatsen. En als het beeld dat de theoloog van Paulus maakt, slechts toont waar hij zelf heden staat (23), loopt de schrijver dan niet het gevaar een vrijzinnige Paulus te ontmoeten? Is dan een zo scherpe afwijzing van het 'zogenaaemde paulinisme' wel te verantwoorden? Velen zullen t.a.v. dit boek *mutatis mutandis* wel de klacht herhalen, die prof. Van Niftrik onlangs uitsprak n.a.v. het door Prof. Smits aan de orde gestelde: 'Wij meenden, blijkbaar in onze naïeveteit, dat wij theologisch de tijd van dit probleem (nl. dat van 'Jezus en Paulus') achter ons hadden. Blijkbaar zullen wij ons in de Nederlandse situatie nog weer eens bezig moeten houden met de vraag, of de verzoeningsleer in haar kerkelijk-paulinische vorm paulinisch Sondergut is.' Hij constateerde, op bijna verwijtende toon, dat de *consensus* der theologen voor onze Nederlandse situatie weer ongedaan is gemaakt (*Kerk en Theologie* 11 (1960), 83 e.v.). Welnu, uit dit boek blijkt dat ook elders nog zulke onrustverwekkende geesten zijn. Dat kan geen kwaad voor een kritische lezer.

Leiden

J.-W. S.

N. J. HOMMES, *Misère en grootheid van Calvijn*. W. D. Meinema N.V., Delft (1959). 267 blz., gebonden f 12,50.

Blijkens zijn voorwoord is de schrijver van dit boek twee jaar onafgebroken met Calvijn bezig geweest, en deze bezigheid heeft hem 'onbeschrijfelijk klein en rijk gemaakt'. Aan bewondering voor de Geneefse reformator ontbreekt het hem niet. Hij legt het accent dan ook meer op de grootheid dan op de misère. Hij schrijft over 'Calvijns onbegrijpelijke, duizelingwekkende levensarbeid' (blz. 13), over zijn 'duizelingwekkende levensenergie' (blz. 238), over zijn 'stilmakende, verbijsterende en eerbied afdwingende overgave aan God' (blz. 239). Zelfs wanneer hij handelt over Calvijns boezemzonde, kent de auteur aan de hervormer 'een zedelijke grootheid, die maar weinig christenen in hun leven bereiken' toe (blz. 238), en vraagt hij zijn lezers: 'Wie zijn wij, wat zijn wij vandaag, die ons zijn geestelijk nakroost noemen? Geestelijke liliputters tegenover deze reus Gulliver in het Koninkrijk Gods' (blz. 238). Over Calvijns 'charisma der apologie' na zijn bekering vernemen wij: 'Dan bereikt hij een hoogte, een sublieme scherpzinnigheid en klaarheid, die werkelijk weergaloos is' (blz. 46). Het komt ons voor, dat formeel noch inhoudelijk een dergelijke pathetiek op zijn plaats is in een beschouwing over Calvijn. Calvinistisch schijnt ons zulk een heldenverering allerminst.

Het zijn voornamelijk twee bezwaren, die wij tegen Dr. Hommes' boek hebben. In de eerste plaats is het te apologetisch van aard. De schrijver wil 'mythen tot puin stampen en karikaturen ontmaskeren' (blz. 5). In het Calvijn-onderzoek is echter de tijd van veroordeling in de trant van Kampshulte en verdediging in de stijl van Doumergue – met alle eer aan de laatste voor de baanbrekende arbeid die hij heeft verricht – voorbij. In de plaats hiervan is een rustig zakelijk historisch onderzoek der bronnen gekomen. Dit kan zeker leiden tot een herwaardering van historische gebeurtenissen en een weerlegging van ongefundeerde kritiek. Een voorbeeld van zulk een werkwijze is het boekje van Ernst Pfisterer, *Calvins Wirken in Genf*, Neukirchen 1957. Met een dergelijk rustig onderzoek is onze kennis van

Calvijn meer gediend dan met de gezwollen pleitredenen en de vaak zwak gefundeerde exclamaties van dr. Hommes.

In de tweede plaats moet o.i. ernstig bezwaar gemaakt worden tegen het feit, dat de auteur zich in zijn beoordeling van Calvijns persoon en werk te vaak kritiekloos heeft laten leiden door de opvattingen van anderen, zonder zich de moeite van een zelfstandig onderzoek te getroosten. Zo is bijv. het hoofdstuk over Calvijn en Seneca hoofdzakelijk gebaseerd op de dissertatie van A. M. Hugo, *Calvijn en Seneca*, 1957; dat over het heksenproces van Peney op het werk van Oskar Pfister; dat over Calvijn in de (!) moderne psychologie op een artikel van 14 blz. van E. Grossmann. Bepaald komisch is het feit, dat de auteur in een der weinige hoofdstukken, waarin hij zijn held afvalt, zich beroept op een boek van nogal twijfelachtige betekenis, nl. dat van Oskar Pfister over Calvijns ingrijpen in de heksenprocessen van Peney. Waarom heeft hij inzake deze geschiedenis het in zijn 9 blz. lange literatuurlijst wel genoemde boekje van Ernst Pfisterer, dat een o.i. goed gefundeerde weerlegging van Pfisters eenzijdige visie bevat, niet geraadpleegd?

Al met al komt het ons voor, dat meer dan twee jaar arbeid, zelfs indien deze onafgebroken is, nodig zijn om een toereikende basis te leggen voor een studie van een pretentie en een omvang als die wij hier bespraken.

Den Haag

W. NIJENHUIS

Neue Zeitschrift für systematische Theologie. Band 1, Heft 1, 1959. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin. Per jaargang van ongeveer 384 blz. DM 36.—, voor studenten DM 28.80.

Het *Zeitschrift für systematische Theologie* is van het jaar van zijn oprichting, 1923, tot 1957 in zekere zin het tijdschrift van prof. Carl Stange uit Göttingen geweest. Het tijdschrift, dat zich nu als *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* aandient, wordt geredigeerd door Paul Althaus (Erlangen) en Carl Heinz Ratschow (Münster). Zij stellen zich o.a. voor, 'den verschiedenen Standpunkten der systematischen Theologie Platz zu geben und so in der lebendigen Aussprache die Theologie zu fördern. Sie tragen Sorge, die Grundlagen-Wissenschaften der systematischen Theologie (Philosophie, Konfessionskunde und Religionswissenschaft) zu pflegen. Sie streben danach, das Ganze systematisch-theologischer Forschung durch regelmässige Berichte über die systematisch-theologische Arbeit in Deutschland und in der Schweiz, in Skandinavien, in England und Nordamerika wie auf den Gebieten der Missionen und der 'Jungen Kirchen' in den Blick zu rücken.' De jaargang zal telkens uit drie afleveringen bestaan. De allereerste bevat na een korte terugblik op de voorganger van dit tijdschrift door Althaus van elk van de redacteurs een bijdrage: Althaus: Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht; Ratschow: Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes... Gottfried Hornig uit Lund levert een overzicht over Deense en Zweedse systematische theologie, waarin hij vooral de publikaties van de jaren 1957 en 1958 bespreekt. Kenmerkend voor de situatie in Scandinavië blijkt, dat in Zweden 'überhaupt kein zünftiger Vertreter der sog. dialektischen Theologie hervorgetreten' is, en dat in Denemarken eveneens scherpe kritiek wordt geuit op de 'konsequente Umdeutung und Fehlinterpretation neutestamentlicher und reformatorischer Texte durch Karl Barth'. In twee artikelen behandelen E. O. Reichert en E. Kinder het onlangs ontdekte tractaat *De Sacramento venerabili Eucharistiae et de Confessione* (1525) van Georg Spalatin, waarvan men hier de editio princeps vindt. Het is heel duidelijk, dat deze eerste aflevering op een voortreffelijk peil staat. Wij wensen het tijdschrift een goede samenwerking met de andere tijdschriften en voorspoed.

Warmond

J. S. S.

Hölderlin-Jahrbuch begründet von Friedrich Beissner und Paul Kluckhohn, herausgegeben vom Vorstand der Hölderlin-Gesellschaft. Zehnter Band 1957. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1958). vii + 201 blz., ingenaaid DM 19.40.

De uitgave van een reeks jaarboeken als de *Hölderlin-Jahrbücher* is voor wie in Hölderlin belang stellen een reden tot vreugde en erkentelijkheid. Opstellen en mededelingen die men anders moeizaam bijeen zou moeten vergaren – stel dat men

daartoe komt – worden hier gezamenlijk door een bij uitstek bevoegde redactie gepresenteerd. Jaarboek 10 voltooit de publicatie van een groot aantal brieven uit de nalatenschap van Marie Freifrau Rüd't von Collenberg, geboren Rätzer, begonnen in Jaarboek 9 (zie *Vox Theologica* 27 (1956-57), 191). In de Erläuterungen daarbij bespreekt de uitgever, Adolf Beck, de waarde van deze nieuwe bronnen voor onze kennis van de figuren van de bankier Jakob Friedrich Gontard, de heer des huizes, en zijn vrouw Susette – Hölderlins Diotima. Vóór Hölderlin in hun huis in Frankfurt huisleraar werd, was hij Hofmeister bij Charlotte von Kalb in Waltershausen bij Meiningen (1793-4). Hij was daar in huis bevriend met Wilhelmine Marianne Kirms, een 21-jarige weduwe, die hij 'eine Dame von seltenem Geist und Herzen' noemt. Het weinige dat over haar te vinden is verzamelde A. Beck in een zeer conscientieuze studie. Heeft een geheim haar en de dichter verbonden? Was dit de eerste en enige volledige liefdeservaring in zijn leven? Stellig, ook vanwege de tijd waarin een en ander zich moet hebben afgespeeld, een belangrijke vraag, maar vooreerst zonder antwoord.

De meest omvangrijke van de *Abhandlungen*, die ook in deze band op de *Neue Funde* volgen, is een opstel van Ladislaus Mittner, getiteld *Motiv und Komposition. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Lyrik Hölderlins* – een pretentieuze titel, die naar mijn indruk door de inhoud in hoge mate gerechtvaardigd wordt. Hier wordt zeer veel verhelderends over het oeuvre als geheel en over de afzonderlijke gedichten gezegd. De lezer van dit tijdschrift kan hier, als hij wil, leren wat exegese is, hoe nodig soms en hoe nuttig indien goed gegeven. Voorts enige kleinere bijdragen en mededelingen betreffende het Hölderlin-Archiv en de Hölderlin-Gesellschaft.

Warmond

J. S. S.

OSCAR CULLMANN, *Rooms-Katholieken en Protestanten*. Een voorstel tot verwezenlijking van christelijke solidariteit. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959. 63 blz., gebonden f 2,90.

Deze uitgave vormt de Nederlandse vertaling van het in 1958 in het Duits en Frans gepubliceerde werkje. De vertaling van A. de Visser-Wouters is, afgezien van enkele germanismen en van de soms aan het origineel al te sterk herinnerende zinsbouw, heel goed te lezen. Voor een bespreking van de inhoud verwijzen we naar *Vox Theologica* 29 (1958-59), 63.

Utrecht

J. F. v. d. K.

ADOLF PORTMANN e.a., *Geist und Werk*. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Rhein-Verlag AG, Zürich 1958. 307 blz., gebonden Fr/DM 19.80.

De heerschappij van het pocketboek, evenzeer geprezen als verwenst, verleent aan de meestal royaal uitgevoerde feestbundel niet zelden een faam, die zij door haar inhoud niet verdient. Daarom is deze voorname uitgave een dubbele verrassing. Wij treffen hier nl. niet een wetenschapsman aan, die door vrienden en vakgenoten omringd zijn verjaardag viert, maar een uitgever, dr. Daniel Brody, die op zijn 75e verjaardag dit boek kreeg aangeboden van de auteurs wier werk hij sedert 1929 heeft verzorgd. Bij mijn weten is dat een unicum, dat ten dele zijn verklaring heeft in de sfeer van de Eranos-Tagungen, waarin de jubilaris niet alleen technisch (als uitgever van de Jahrbücher), maar ook persoonlijk betrokken is. Ook naar de inhoud bevat het boek veel verrassends. Uit de vijftien bijdragen waarin de literatuurwetenschap, de psychologie, de biologie en ook de godsdienstwetenschap vertegenwoordigd zijn, noem ik, naast een herbewerking van een opstel van C. G. Jung uit 1916 over 'Die transzendente Funktion', Karl Kerényi's korte artikel over een te Samothrake gevonden scherf met de letter Θ, en een diepzinnig stuk van Gershom Scholem, 'Zehn unhistorische Sätze über Kabbala', nog twee artikelen, die mij voor de lezers van *Vox Theologica* van bijzonder belang schijnen: John Layard's bijdrage over 'The Four-Hundred-Year-Old Kinship Dream of a Pacific Islander', een helder geschreven exemplar van godsdienstpsychologisch onderzoek in interessant materiaal, en een niet zeer diepgaand, maar wel instructief stuk van dr. Ernst Benz, waarin hij laat zien, welk een pijnlijk

verschil er kan bestaan tussen de ontmoeting op papier en die in levende lijve met niet-christelijke religies (in dit geval met Hindoeïsme en Boeddhisme).

Een voorwaarde voor het genieten van al dit schoons is enige verwantschap met de kring van Ascona: 'ὁ θεὸς θεὸς γὰρ καὶ τὸ γινώσκειν φίλους' (Euripides, *Helena*, 562) zou men de sleutel kunnen noemen voor datgene, wat de uiteenlopende bijdragen van deze fraaie bundel onderling verbindt.

Groningen

L. L.

Jaarboek voor de eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk, 1959. Uitgegeven voor de Raad voor de Eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage (1959). 167 blz., ingenaaid f 7,—, gebonden f 8,50.

Voor de eerste maal verschijnend, treedt dit Jaarboek in de plaats van het tijdschrift *Kerk en Eredienst*, dat bij gebrek aan copy en abonné's heeft moeten ophouden te verschijnen. Naast verschillende artikelen bevat het een kroniek van de Raad voor de Eredienst, voorbeelden van enige orden van dienst, in gebruik bij o.a. de Delftse Studentenparochie, de Amsterdamse 'Nocturnen' en de jeugddiensten van de Willem de Zwijger-kerk, eveneens te Amsterdam. Een aantal korte berichten vult dit actuele gedeelte aan.

Ik meen niemand tekort te doen, wanneer ik in deze korte bespreking, wat de artikelen uit het *Jaarboek* betreft, vooral aandacht vraag voor de boeiende studie van prof. Lekkerkerker *De myding van het Avondmaal*, waarin de historische ontwikkeling van dit bedroevend fenomeen zeer gedegen, maar levendig en met interessante bronvermeldingen wordt nagegaan.

Wanneer de uitgave van dit Jaarboek wordt voortgezet, mogen wij blijkens het voorwoord van de redactie, rekenen op een breed-georiënteerde informatie aangaande de Hervormde Eredienst, dit alles in oecumenisch perspectief en met grote aandacht voor de kerkbouw en de kerkmuziek. Redenen te over, om deze nieuwe uitgave alle goeds toe te wensen, en er dankbaar voor te zijn.

Groningen

L. L.

Vraag en aanbod

AANGEBODEN:

The Liège Diatessaron,

edited with a textual apparatus by D. Plooy and C. A. Phillips.
English Translation of the Dutch Text by A. J. Barnouw (Verhandelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeling letterkunde, nieuwe reeks, deel xxxi), afleveringen 2, 3 en 5.

GEVRAAGD:

hetzelfde werk, afleveringen 1 en 6.

Men richtte zich tot: J. Smit Sibinga, Huys te Warmont, Warmond.

Van de Redactie

Bij het artikel 'De verzoening in het pastoraat' van prof. dr. E. L. Smelik, verschenen in de mei-aflevering van de 30e jaargang (1959-60), liet de redactie met al te grote stelligheid weten, dat de aflevering voor september 1960 onder meer een bijdrage over systematische aspecten van de verzoening zou bevatten. Tot spijt van alle betrokkenen is het niet mogelijk gebleken, deze opzet uit te voeren. Het verheugt ons echter, de lezer te kunnen wijzen op een speciaal nummer, getiteld 'Het vraagstuk der verzoening', van *Theologie en Praktijk*, jaargang 20, no. 2, zomer 1960. Daarin vindt men o.a. de neerslag van referaten en discussie, gehouden ter Vergadering van Moderne Theologen op 26 en 27 april 1960 in Amsterdam. Intussen hebben wij goede hoop in *Vox Theologica* op deze materie terug te komen.

Oecumenische theologie als pelgrimage

Dr. W. A. Visser 't Hooft sexagenario

Deze vage titel loopt kans, te vallen onder de kritiek van Karl Barth: 'Ein Nebel von Unentschiedenheit und Unergiebigkeit liegt von daher vorläufig über all den in Bossey und anderwärts so fleissig ausgearbeiteten ökumenischen *papers*. das Konkrete [ist] doch wohl nicht heraus...' ¹ Barth vertolkt met deze woorden het gevoel van veel theologen, die het woord *oecumenisch* al gauw associëren met vaag, zweverig, in ieder geval niet concreet, onzeker. Vanuit de studeerkamer komt men wellicht tot deze gedachte. Maar er is iets concreters denkbaar dan de reeks ontmoetingen en de groeiende werkgemeenschap van kerken, die elkaar onontwijkbare vragen voorleggen en proberen tenslotte samen de gemeenschappelijk gehoorde boodschap te vertolken voor de oecumene, de bewoonde wereld? Met opzet bezigen we dan ook het woord oecumenisch in de ruime betekenis, door de Wereldraad zelf eraan gegeven: alles wat te maken heeft met de hele taak van de hele kerk om het evangelie aan de hele wereld te brengen ². Dat wil natuurlijk niet zeggen dat het woord hiermee gefixeerd is ³. Het is echter beslist eenzijdig bij het woord wel aan eenheid en niet tegelijkertijd aan zending te denken!

Het is wellicht voorbarig, het begrip *theologie* op deze plaats nader te definiëren. Zo dat mogelijk was, zou dit artikel ongeschreven kunnen blijven. Voor het goed verstaan van dit betoog is het, dacht ik, voor de lezer dienstig te weten dat de auteur zijn uitgangspunt neemt in de reformatorische theologie zoals die aan de Vrije Universiteit wordt gedoceerd ⁴.

Wie pelgrimage zegt, in het door ons vooronderstelde verband, geeft hiermee tegelijkertijd zijn oordeel over de oecumenische beweging als weg naar de *Una Sancta*. Maar wie zal zijn gids zijn, als hij tenminste het eindpunt niet volkomen laat samenvallen met het hemelse Jeruzalem? Voor de Muslim is het geen probleem of hij nu Al-Harawî kiest of een andere reisgids: het doel blijft Mekka. Wie geeft ons garanties? Zal niet elke zich als gids uitgevende theologie, de één meer, de ander minder openlijk, de reiziger meetroneken op de weg naar Rome of Canterbury, Genève, Wittenberg of Constantinopel, om slechts deze mogelijkheden te noemen? Ook hiervan geldt: *quod erat demonstrandum*!

Wanneer we in dit artikel mee op weg gaan, met een hoofd vol vraagtekens, is het dus tegelijkertijd als excuus bedoeld voor onvolledigheid. Het is een illusie, op een pelgrimage alles onderweg te willen zien. Daar is het een pelgrimage voor. Als er een logboek van overblijft is dat al meegenomen.

¹ Karl Barth, *Die Lehre von der Versöhnung*, 3 (Die kirchliche Dogmatik IV/3), Zollikon-Zürich 1959, S. 39.

² 'Document of the Central Committee of the World Council: The Calling of the Church to Mission and to Unity', *The Ecumenical Review* (voortaan afgekort als *E.R.*), 4 (1951-52), 66-71.

³ W. A. Visser 't Hooft, 'The Word "Ecumenical" - its History and Use', in Ruth Rouse, S.C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, London 1954, 735-740.

⁴ Vgl. G. C. Berkouwer, *Wat is theologie?*, Amsterdam 1950.

De titel houdt ook in, dat ik mijn identiteit als gereformeerde pelgrim daarom ook vooral wens te bewaren omdat ik, en passant, wil ingaan op een enkel knelpunt dat de gereformeerde kerken tot nog toe ervan weerhoudt mee te doen met de oecumenische beweging. Herhaaldelijk is er reeds op gewezen, dat mee hierdoor het werk van de oecumenische raad in ons land in een impasse dreigt te geraken.

Dat ik hierbij vooral aandacht besteed aan de positie van Rome, dat eveneens tot nu toe nee zegt tot de World Council of Churches, ligt niet alleen aan die weigering. Wat die betreft slaat de rooms-katholieke kerk een beter figuur in haar theologische verantwoording dan de gereformeerde kerken ¹. Een dieper motief is voor mij gelegen in de met dr. H. van der Linde gedeelde teleurstelling over de tendens, de zgn. oecumenische beweging af te ronden en te consolideren ². Met andere woorden: het gesprek en daardoor de wederzijdse bevruchting van Rome en Reformatie krijgt alleen een zinvol perspectief in oecumenisch kader ³. We kunnen het dan niet stellen zonder de Anglicana maar zeker ook niet zonder de Oosterse Orthodoxie.

We zijn nog niet aan het eind van de prolegomena. Het is immers in ons vaderland nog niet overbodig, ter voorkoming van liefdeloze polemiek, te wijzen op de noodzaak van een oecumenische ethiek, of, als dit woord te sterk is, op een stijl van omgaan met elkaar die de evangelische toets kan doorstaan ⁴. De Rooms-katholieke oecumenicus Maurice Villain noemt 'les deux notes de pénitence et d'humilité comme caractéristiques de la spiritualité oecuménique' ⁵. Margull wijst op hetzelfde: 'Man wird die oekumenische Bewegung nicht verstehen, wenn man sie nicht versteht als Bussbewegung der Kirchen' ⁶. Een 'conversion spirituelle' ⁷ is nodig wil de dialoog niet vastlopen. En een pelgrimage zonder gesprek verzandt in de éenzame woestijn van het alleenzalmakend confessionalisme. De dialoog reflectere in zuiverheid van bedoelingen, in geduld en armoede des geestes, het gesprek met God in het gebed.

Alleen in het *exercitium pietatis* zal men kunnen ontdekken dat de weg naar de volle doxologie van Joh. 17 en Eph. 3 inderdaad loopt via de gezamenlijke aanbidding, die ondanks alle verscheidenheid vooronderstelling blijft ⁸.

¹ Vgl. S. G. de Graaf, 'De oecumenische beweging', in *Christus en de wereld*, Kampen 1939. Wel verschenen er aan gereformeerde zijde brochures pro en contra van Diepenhorst, Krijger, N. J. Hommes e.a., en worden er opmerkingen gemaakt in de kerkelijke pers, maar een theologische verantwoording is, behalve in de vaak onvoldoende geïnformeerde synoderapporten, nog niet gegeven – behoudens tot op zekere hoogte in de inaugurele redes van R. Schippers (zie hieronder noot 4) en H. Bergema. Vgl. A. Fiolet, 'De gereformeerde Kerken en de oecumenische beweging', *Het Schild* 34 (1957), 25 en J. C. Groot, *ibidem*, 14-16.

² H. van der Linde, *De komende oecumenische kerk*, Utrecht 1956, 15.

³ Ik denk hier met name aan het pionierswerk van de theologen van Taizé en aan hun tijdschrift *Verbum Caro*.

⁴ Vgl. R. Schippers, *De bronnen van een oecumenisch ethos* (oratie), Kampen 1951.

⁵ Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, Paris 1958, 160.

⁶ H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Evangelisation als oekumenische Problem, Stuttgart 1959, 81.

⁷ Max Thurian, 'Conversion spirituelle et prière pour l'unité', *Verbum Caro*, 55, 1960, 265-285.

⁸ O. Haendler, *Grundriss der praktischen Theologie*, Berlin 1957, 174; R. Schutz, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Presses de Taizé 1959, 65-81. Voor Joh. 17 zie W. A. Visser 't Hooft, *The Pressure of our Common Calling*, London 1959, 79sq.; vgl. *Uitsicht*, [Gereformeerd] Tijdschrift ter bevordering van het oecumenisch besef, no. 6, 1959; *Het Schild* 34 (1957), 195.

Met de liturgie bevinden we ons in de ruimte, waar de gelovigen reeds een stuk gerealiseerde eschatologie ervaren. Het gevaar bestaat, dat we hierbij blijven staan, of dat we dit gebeuren onderwaarden door te spreken van 'slechts psychologisch gelijk staan voor God', omdat de objectieve werkelijkheid der kerk (of kerken) hiermee niet in overeenstemming is ¹. Alleen vanuit een verabsolutering van het eigen kerkbegrip kan men hierover geringschattend spreken ². Zolang het hoofddoel van alle bestaan van de kerk, ja van de hele schepping, de doxologie blijft, is de meest geëigende manier om de beleden eenheid uit te drukken die der liturgie ³. Het is niet christelijk hier tussen doel en middelen te onderscheiden ⁴.

Het samen proberen te komen tot een *zuivere* doxologie van Christus 'die niet gedeeld kan worden' ⁵ is daarom de hoofdinzet van alle zoeken naar een gemeenschappelijke, oecumenische theologie.

Niet alleen de liturgie, maar ook de bezinning op het beeld dat de bijbel ons van de Kerk geeft, confronteert ons met de zeer gespannen verhouding tussen ideaal en werkelijkheid.

H. Bavinck voert ons *in medias res* met de woorden die hij al in 1888 schreef: 'De eenheid en katholiciteit der kerk is ene heel het N.T. door telkens terugkerende gedachte. Zij vloeit onmiddellijk voort uit de eenheid Gods en der mensen, uit de eenheid des Geestes, uit de eenheid des verbonds, uit de eenheid der zaligheid. Zij wordt ons door Jezus en de apostelen beschreven onder de beelden van wijnstok en kudde, van lichaam en rijk, van bruid en vrouw, van tempel en huis. Jezus heeft voor die eenheid gebeden en hij is en wordt nog steeds in die bede verhoord' ⁶. We wanen ons met deze woorden midden in de discussies van de laatste jaren ⁷. We kunnen het er ook wel over eens worden dat het N.T. de eenheid zo beschrijft als Bavinck in zijn rede reeds weergaf ⁸. De problemen komen echter, als we het uit gaan werken, als we het toe gaan passen op de situatie waarin we vandaag verkeren. Dan kan de ecclesiologie een benauwend vragencomplex worden, waarin niemand meer de weg weet ⁹ omdat ieder die vragen inpast in eigen theologie. Concreter gezegd: de beoordeling van de divergentie tussen wat het N.T. leert en de hedendaagse praktijk zal dan

¹ M. Villain, 'Het onzichtbare klooster der christelijke eenheid', *Het Schild* 35 (1958), 95–101. 'Wij staan tenminste psychologisch (niet dogmatisch, in dit opzicht hebben wij in principe het katholicon en de eenheid, zij de haeresis, de eenzijdige keuze -vertaler E. B[runa o.f.m.] in gelijke situatie tegenover Christus, die door de zonde der scheuring, waar wij allen schuld aan zijn, gekruisigd is' (96).

² H. Berkhof, *Gods ene Kerk en onze vele kerken*, Nijkerk z.j., 42.

³ J. H. Bavinck, *Inleiding in de zendingswetenschap*, Kampen 1954, 77, accentueert te weinig de doxologie in de zending. Dit hangt m.i. met een te statisch kerkbegrip samen.

⁴ L. Newbigin, *The Household of God*, London 1957, 148.

⁵ Vgl. 1 Cor. 1:13; Calvijn, *Institutie* IV, i:2: 'Daarom wordt ze genoemd Katholiek of algemeen, omdat men geen twee of drie kerken kan vinden, zonder dat Christus verscheurd wordt: wat onmogelijk is' (vertaling A. Sizoo, Delft z.j., 7).

⁶ H. Bavinck, *De katholiciteit van Christendom en Kerk*, Kampen 1888, 15.

⁷ Vgl. talloze artikelen in *E.R.* van de laatste jaren; het rapport van Evanston; *Documents on Christian Unity* (ed. G. K. A. Bell, London 1924ff.); Th. Sartory, 'Kirche und Kirchen', in J. Feiner e.a., *Vragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957.

⁸ Dit bleek mij proefondervindelijk tijdens een periode van studie in het Château de Bossey.

⁹ J. C. Hoekendijk, 'The Church in Missionary Thinking', *International Review of Missions (I.R.M.)* 41 (1952), 324ff.

blijken af te hangen van de hantering van de Schrift, van onze waardering van historie en traditie. Kortom, de analyse en uiteindelijke waardering van de situatie zal bij gelijke momenten verschillend uitvallen. Wat de één een theologische factor noemt zal de ander niet-theologisch noemen, etc.¹ Verschilt dus reeds de diagnose, als het er op aankomt, omdat voor vele theologen de normering van hun theologie en haar integratiepunt verschillend is, hoe zal men dan tot één probaat geneesmiddel komen?² De scepticus is zelfs geneigd een vraagteken te zetten achter het woord en het program: *The Renewal of the Church*³. Wanneer dus de wereldraad zou pretenderen een eigen theologie te hebben, dan zou daarmee, meen ik te mogen concluderen, het oecumenische vraagstuk in principe zijn opgelost⁴. Het Toronto-document laat ons hierover echter niet in onzekerheid. De wereldraad is geen superkerk, legt zich zelfs niet vast op een eigen ecclesiologie, bezit dus ook geen eigen theologie⁵. Met de raad is dus niet de oplossing geboden, maar beginnen de vragen pas. Dit is moeilijk te begrijpen voor de tegenstander⁶ en blijft een permanente uitdaging voor de participerende pelgrim.

Moeten we dan helemaal wanhopen aan een oecumenische theologie? Staan we nog voor dezelfde onzekerheid als Dietrich Bonhoeffer in 1932 toen hij zag, dat de jeugd in Duitsland bij gebrek aan een oecumenische theologie niet opgewassen bleek tegen het opkomend nationalisme? Zijn motivering is glashelder: 'Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. So oft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht'⁷. De vraag van Bonhoeffer is die naar een theologie die de oecumenische beweging doet bewegen. Is het mogelijk deze drijfkracht onder een theologische formule te brengen die verder gaat dan de basisformule, zelfs in haar straks uitgebreide vorm? Het antwoord op die vraag is het ei van Columbus van de oecumenische beweging.

De R.K. oecumenicus Gustave Thils noemt vier mogelijkheden om van

¹ C. H. Dodd, 'A Letter concerning Unavowed Motives in Ecumenical Discussions', *E.R.* 2 (1949-50), 52-56; H. van der Linde, 'De niet-theologische factoren in de eenheid en gescheidenheid der Kerk' in *Drie oecumenische studies*, Amsterdam 1953; J. V. Taylor, *The Growth of the Church in Buganda*, London 1958, 257: 'The difficulties of the ecumenical movement are cultural rather than theological more often than we care to admit.'

² W. Schweitzer, *Schrift und Dogma in der Ökumene*, Gütersloh 1953, bespreekt in dit verband een aantal theologen uit verschillende tradities.

³ Titel van een boek van W. A. Visser 't Hooft, London 1956.

⁴ W. Schweitzer, *Schrift und Dogma*, 244: 'Eine allgemeine Verständigung über den Begriff 'theologische Exegese' wird so lange unmöglich sein, wie die Einheit im ganzen der Ökumene nicht hergestellt ist' - een opmerking die ons ook van toepassing lijkt op andere delen van de theologie.

⁵ Het Toronto Statement is o.a. afgedrukt in P. G. Kunst e.a., *Met al de heiligen*, Kampen, 1960; W. A. Visser 't Hooft, 'The Super-Church and the Ecumenical Movement', *E.R.* 10 (1957-58), 365-385.

⁶ Zeer scherp: C. van der Waal, *Aniithese of Synthese? De oecumenische beweging beschreven en getoetst*, Enschedé 1951; uitgaven van de I.C.C.C.: MacIntyre, *Twentieth Century Reformation*; D. Hedegard, *De oecumenische beweging en de Bijbel*, Amsterdam 1959; voorts artikelen in *Getrouw* en *The Reformation Review*.

⁷ D. Bonhoeffer, 'Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit' (1932), *Gesammelte Schriften I*, München 1958, 140.

een oecumenische theologie te spreken ¹. Het is dus op zijn minst realistisch om daarmee rekening te houden.

Zelf prefereer ik, in het kader van dit artikel een driedeling te maken, die in opzet afwijkt van die van Thils.

1. We kunnen onze eigen confessioneel bepaalde theologie oecumenisch uitbouwen – wat dat ook inhoudt – en dan die theologie oecumenisch noemen. De woorden oecumenisch en theologie ontvangen dan respectievelijk hun vulling uit de eigen theologie.

Ook al bevat deze vormgeving een *contradictio in terminis* 'gereformeerd-oecumenisch', het past in het schema van hen die verwachten dat het theologisch gesprek in de wereldraad zal verlopen langs de lijnen van de grote confessionele wereldbonden. De drijfkracht van de oecumenische beweging is dan de grootste gemene deler van al die confessies of de som van al die eigen theologieën, die al naar gelang hun eigen kracht hun eigen werking zullen uitoefenen. Zo zouden dan de boodschappen ontstaan die de wereld in gestuurd worden.

Men kan het werk van een aantal grote theologen in die lijn zien, bijv. Karl Barth, H. H. Wolf (Luthers), Stephen Neill (Anglicaan), W. Lossky, Paul Evdokimov (beide orthodox) – om slechts de grootsten te noemen ². We komen hier straks nog op terug.

2. Een tweede mogelijkheid doet zich voor als men zijn uitgangspunt neemt in het centrum, de wereldraad, om van daaruit de krachten te analyseren die de kerken ingaan, via conferenties, uitspraken, boodschappen, studies etc., 'to create an audience by the weight of its pronouncements'. In deze werkwijze en in deze antwoorden op de abnormale situatie waarin de kerken zich bevinden, verschuilt zich een theologie ³.

3. Een derde groep oecumenische theologieën begint zich voor ons af te tekenen in het werk van een aantal mensen die te nauw met de studiefaculteiten verbonden zijn om nog vereenzelvigd te kunnen worden met de eigen confessionele theologie, hoewel ze daar natuurlijk niet los van zijn en alleen op eigen gezag schrijven. Ik denk hier aan het werk van W. A. Visser 't Hooft, H. Kraemer, J. C. Hoekendijk, H. J. Margull, L. Newbigin, W. Schweitzer, H. R. Weber e.a. Ze bereiden door hun werk de *communis opinio* voor en stimuleren de oecumenische beweging als beweging door het scherpst de gemeenschappelijke vragen te formuleren. In dit kader valt uiteraard ook het niet genoeg te waarderen werk van The Graduate School of Ecumenical Studies in Céligny bij Genève.

Elk van deze drie benaderingswijzen vraagt om een korte bespreking.

¹ G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Louvain 1955, 227s.; vgl. R. Mehl, 'The Ecclesiological Significance of the World Council from a Roman Catholic Standpoint', *E.R.* 9 (1956–57), 240–252 – een uitvoerige maar eenzijdige bespreking van Thils' werk.

² V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957; P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris-Tournai 1958; idem, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959; P. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, London 1959; E. Benz, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957 – voor ieder bereikbaar, maar aanvechtbaar.

³ Thils en tot op zekere hoogte Margull gaan hiervan uit.

De confessioneel gebonden oecumenische theologie

☞ Het kan natuurlijk onze bedoeling niet zijn, in deze paragraaf een typering van een aantal grote theologen te geven. Daarvoor zou men universeel belemen en uitermate kundig moeten zijn ¹. Toch gaat het hier om de belangrijkste groep. Het betreft immers theologen, staande in hun eigen traditie, die niet alleen gezien hun kwaliteit een kleinere of grotere werkingssfeer hebben, en zo de denkwereld van anderen mee bepalen. Met name ook gaat het om theologen die in het kader van hun dogmatiek ², hun symboliek ³, hun bijbelse theologie, hun praktische theologie ⁴, etc. zich rekenschap geven van de oecumenische beweging.

Hun waardering van de oecumenische beweging is ingebed in het eigen werk. Karl Barth bijvoorbeeld houdt zeer sterk met haar ontwikkeling rekening ⁵. Ook G. C. Berkouwer, om iemand uit de gereformeerde reformatie te noemen, gaat aan de oecumenische discussies niet voorbij ⁶. Deze vorm van oecumenische theologie reikt uiteraard nog het verst in de sfeer van de eigen kerken of confessies. Het spreekt vanzelf dat de grote theologen eigenlijk niet in te delen zijn. De wereldwijde allure van het denken van Karl Barth doorbreekt wel onze schematisering ⁷.

De Grieks- en Russisch Orthodoxe kerken zien ook in de oecumenische beweging in de eerste plaats een uitdaging aan de eigen theologie. W. Lossky ⁸ schrijft bewust om de orthodoxie beter bekend te maken. Ook Paul Evdokimov verbergt het motief waarom hij zijn boek *L'Orthodoxie* schreef, niet: 'plus profondément la tradition ininterrompue de la prière de Jésus, la théologie de l'Esprit Saint assureraient la continuité de la Byzance spirituelle: l'orthodoxie' ⁹. Slechts een enkele orthodoxe theoloog doet echt mee met de oecumenische discussie ¹⁰.

Zelfs voor Stephen Neill is het niet mogelijk om de oecumenische beweging anders te benaderen dan vanuit de Anglicaanse 'comprehensiveness' ¹¹.

¹ Een poging doet W. Schweitzer, *Schrift und Dogma*.

² A. F. N. Lekkerkerker, *Enige overwegingen bij de voorlopige aankondiging van een 'Oecumenisch' Concilie*, Nijkerk z.j., 5.

³ E. Wolf, *Peregrinalto*, München 1954: 'Ökumenische Symbolik'; 'Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute'.

⁴ Uitvoerig O. Haendler, *Grundriss*, passim; en uiteraard in de zendingswetenschap; van gereformeerde zijde: H. Bergema, *Universaliteit en eigen kring in de missiologie*, Kampen 1956.

⁵ Bijv. *Die Lehre vom Wort Gottes* 2 (Die kirchliche Dogmatik I/2), Zollikon-Zürich 1948, 660; vgl. *boven*, blz. 37, noot 1.

⁶ Bijv. *De Sacramenten* (Dogmatische Studien), Kampen 1954, 171-395.

⁷ W. A. Visser 't Hooft, 'Ein Gruss aus der Ökumene', *Antwort Karl Barth zum 70 Geburtstag am 10 Mai 1956*, Zollikon-Zürich (1956), 14-15.

⁸ Zie *boven*, blz. 41, noot 2.

⁹ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 35, 7.

¹⁰ H. Alivisatos, 'Orthodoxy, Protestantism and the World Council of Churches', *E. R.* 6 (1953-54), 277-286; verschillende bijdragen van P. Konstantinides en James of Melita in *E. R.*; de laatste: 'The Orthodox Concept of Mission and Missions', *Basileia Waller Freytag zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1959, 76ff.; L. Zander, 'Treue oder Verrat', *ibidem*, 420ff.; vgl. E. Schlink, 'Changes in Protestant Thinking about the Eastern Church', *E. R.* 10 (1957-58), 386-400; voor de officiële positie, zie de verklaring van Athenagoras van Konstantinopel voor Lund 1952, *Documents on Christian Unity*, 4th Series, London 1958, 38-41.

¹¹ S. Neill, *Anglicanism* (Pelican Book), 1958, 427; O. Noordmans, *Gestalte en Geest*, Amsterdam 1955, 349; Thils, *Histoire doctrinale*, 221; W. H. van de Pol, *Het wereld-protestantisme*, Roermond 1956, 218.

Voor vele Anglicanen is dit de springplank naar de oecumene. Dit werd vooral duidelijk bij de discussies over de structuur van de kerk van Zuid-India ¹. Het bleek daar een zeer vruchtbaar principe!

We hoeven er ons dus niet over te verwonderen dat dr. H. H. Wolf, de Lutherse opvolger van prof. dr. H. Kraemer als directeur van 'The Ecumenical Institute' Château de Bossey, in zijn inaugurele rede 'Dans quel sens peut-on parler d'une théologie oecuménique' tot de volgende conclusie komt: 'Que signifie alors 'Théologie oecuménique' à coup sûr autre chose qu'une théologie de l'Una Sancta dont sera tout dit en théorie par des affirmations théologiques?' Maar hij voegt er aan toe: 'C'est toujours à partir d'une solide position dans l'appartenance à une église déterminée et non à partir d'une position intermédiaire entre les églises et les confessions qu'on devra montrer quelles sont les questions critiques de doctrine et de vie qu'une église doit poser aux autres' ²

Zoals we boven reeds aangaven, is er geen gelijk en gemeenschappelijk startpunt voor een oecumenische theologie, tenminste binnen de door de confessie gegeven ruimte. Zelfs het 'naar de Schriften' biedt geen indiscutabele basis, omdat de Schrift nooit geïsoleerd van de eigen traditie wordt gelezen en gehoord ³. De slotsom van dr. Wolf's betoog houdt hiermee zeer realistisch rekening: 'Avec le rôle ici attribué à la Bible comme autorité je suis d'accord comme réformé. Mais je ne vois pas, pour des raisons données plus haut, comment elle fonctionnera dans le milieu oecuménique. Du moins c'est impossible de la formuler pour toute théologie oecuménique' ⁴.

Dat hiermee niet het laatste woord gezegd kan zijn zal beneden nog blijken. Gelukkig is deze uitspraak mede door de datum en door de fase van ontwikkeling gekarakteriseerd.

De werkwijze van de raad als theologische methode ⁵

We zagen reeds dat sommige auteurs verder willen komen. Pater Boyer, aanwezig in Amsterdam, schrijft zonder meer: 'C'est pourquoi l'intérêt principal du Conseil Oecuménique réside dans sa théologie toute orientée vers le problème de l'unité' ⁶. Hij gaat zelfs zo ver, evenals de mensen van de I.C.C.C., uitlatingen van leiders van de raad als uitspraken van de raad zelf te interpreteren. Dit hangt ongetwijfeld hiermee samen dat hij zich een theologie niet los kan denken van een kerkelijke structuur en autoriteit. Die structuur is voor hem gegeven in de raad, die vooral in haar protestants karakter wordt getypeerd. De orthodoxie hoort er eigenlijk niet in thuis. Hiertegenover staat de structuur van Rome met haar conceptie van eenheid: 'Seule l'unité du magistère peut mener à l'unité de la foi'.

¹ Vgl. G. C. Oosthuizen, *Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa*, Franeker 1958, 71; *The Lambeth Conference 1958*, London 1958.

² *Verbum Caro* 10 (1956), 11-16.

³ W. Schweitzer, *Schrift und Dogma*; idem (ed.), *Die Autorität der Bibel heute*, Frankfurt 1952.

⁴ Vgl. H. H. Wolf, *Die Einheit der Bunden*, Neukirchen 1958; idem, 'The Unity of the Two Testaments', *Student World* 1956.

⁵ Voor de methode: H. J. Margull, 'Ökumenische Diskussion', *Basileia*, 409 ff.

⁶ Charles Boyer S. J., *Sur la théologie du Conseil oecuménique*, *Gregorianum* 35 (1954), 591-607.

Het is evident dat bij Rome alle theologie, dus ook de theologie die zich inzet voor de eenheid, geconditioneerd wordt door de 'enseignements de l'église et de la tradition' ¹. Voorop gaat steeds de vraag: wat leert de kerk? Elke theoloog die probeert verder te gaan moet zich voortdurend afvragen of zijn werk niet valt onder het oordeel, dat de encycliek *Humani Generis* over irenisme uitspreekt ². Vooral Maurice Villain, de discipel van Abbé Couturier en Charles de Foucauld, zal het hiermee moeilijk hebben ³. Vindt men bij de reeds genoemde G. Thils een uitvoerig werken met scholastieke begrippen als *vestigia ecclesiae* en *substantia veritatis* en natuurlijk het thema van de terugkeer – Villain schrijft heel anders: 'En bonne méthode oecuménique, il est illusoire de proposer – au nom de notre ecclésiologie catholique – la solution tout faite du retour' ⁴. Hij wil in een parallelle beweging van bestudering van gelijke vragen, bijv. over de godsdienstvrijheid, maar vooral ook over theologische onderwerpen, komen tot een beter begrip. In het hoofdstuk 'Recherche d'une théologie oecuménique' ⁵ wijst hij de simpele vergelijkende methode af mede op grond van geregelde ontmoetingen met het Franse gereformeerde protestantisme. Want: 'Il y a ici et là une structure différente'. Hij wil de theologie-van-de-oppositie in de lijn van Trente vermijden. 'La théologie oecuménique recherche une expression de la Révélation où trouveront à se recentrer, au prix des purifications et des complémentations nécessaires, en se dépassant et non pas en se reniant, toutes les valeurs chrétiennes.' De weg hiertoe biedt de bijbel, 'la philosophie hébraïque'. 'Et nous ferons ensemble une longue route dans le courant de l'Histoire du Salut'. Let wel: 'la fleuve de la Révélation telle que la réflexion de l'église nous le découvre'. 'Cette méthode de réflexion loyale en commun s'avère efficace'. Ze zal uitlopen op een 'plénitude organique'.

Het is bevreemdend, dat van Roomskatholieke zijde tegen dit prachtige werk zo scherp positie is gekozen. Want het zeer sympathieke boek, van een zeer ootmoedige auteur, blijft zoals we uit enkele citaten zagen binnen het kader van het kerkelijk geoorloofde oecumenisme ⁶. Alleen, methodisch en in mentaliteit is het een grote vooruitgang vergeleken bij Thils. Villain komt met minder stellige uitspraken, laat meer vragen open, ziet ook beter de tekortkomingen van de eigen theologie, die nog niet klaar is voor de 'dialogue oecuménique'. Villain meent dan ook, dat Rome rustig mee kan doen met de oecumenische beweging. Niet als gesprekspartner buiten de raad – daarin is al voorzien – maar als lid in alle rechten en plichten.

De weigering wordt echter doorzichtiger wanneer we ons bezighouden met het christologisch fundament van de wereldraad, of, gereformeerd uitgedrukt, met het vraagstuk van de concentratie van de belijdenis ⁷. Op dit punt zet R. Rouquette S.J. zijn kritiek op Villain in ⁸. Hem staat een dui-

¹ M.-J. Congar in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV/1, Paris 1946, 447; vgl. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg-Barcelona ²⁸1952, 1839.

² Vgl. G. C. Berkouwer, *Nieuwe perspectieven in de controvers Rome-Reformatie*, Amsterdam 1957, 22, 30, 33, 34; Thils, *Histoire doctrinale*, 205.

³ H. van der Linde, *Roma en de Una Sancta*, Nijkerk 1947, 85.

⁴ M. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, 152–153.

⁵ o.c., 201–212.

⁶ Vgl. de instructie *Ecclesia catholica* van 20 dec. 1949.

⁷ G. E. Meuleman, 'Oecumene en belijdenis', *Bezinning* 1960, no. 3; P.G. Kunst e.a., *Met al de heiligen*, Kampen 1960.

⁸ *Études*, Revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus 92 (1959), 252–258.

delijke oplossing voor ogen: 'C'est que la réalisation de l'Église Corps du Christ, par les communautés chrétiennes peut se représenter en zones *concentriques* – parfaite dans l'église catholique ontologiquement et objectivement'. Hij verschilt dus in vele opzichten van Villain. Andere punten van kritiek laten we hier buiten beschouwing. Toch is er m.i. slechts een graadueel verschil. De één stelt de weg voor als parallel, de ander als een beweging naar het midden. Het resultaat blijft voor beide: 'plénitude organique', het organisme van de *catholica romana*. We zijn geneigd te veronderstellen dat de parallelle weg in de toekomst alleen maar bestaansrecht heeft binnen het kader van de concentrische cirkels.

Anders geformuleerd: Boyer, Thils, v. d. Pol, Sartory, om slechts dezen te noemen, en ook Rouquette, lijken me beter in de lijn te staan van de Rooms-katholieke oecumenische pionier Johann Adam Möhler en de encycliek *Mystici Corporis Christi* dan Villain¹. Hoewel, volgens Barth, bij Moehler sprake is van 'eine organische Einheit von Offenbarung und Kirche, Schrift und Tradition', komt het sluitstuk van de ontwikkeling bij hem nog niet voor 'das autoritativ redende Lehramt'. Dit punt is open-gelaten. Kurialisme en conciliarisme staan nog naast elkaar. Maar sedert de leer van de pauselijke onfeilbaarheid is dit niet meer mogelijk. Nu hoort de *ecclesia audiens* onfeilbaar uit de mond van Zijn plaatsvervanger, bij-gestaan door de Heilige Geest, de stem van de Heer. Bij een dergelijke concentratie van de belijdenis van Christus als God en Zaligmaker, waarbij de identificatie van Christus en Kerk zo voor de hand ligt, kan het haast niet anders of Christus' wil ten aanzien van de eenheid wordt in de eerste plaats vertolkt door zijn plaatsvervanger de paus. Bij een dergelijke historische fixatie is een correctie, een relativering van het eigen-kerk-zijn onder eschatologisch gezichtspunt bijna onmogelijk geworden.

Er is dan ook geen sprake van – zoals van gereformeerde zijde gesug-gereerd wordt² – dat de wereldraad niet bereid bleek, Rome in deze gemeenschap te betrekken. Historisch is dit niet houdbaar. Voor Rome is er sprake van een 'non possumus' waar het zaken van geloof en kerkorde be-treft³. De verdere wederzijdse waardering van Rome en oecumenische be-weging vallen buiten het bestek van dit artikel.

Met het bovenstaande hangt ook samen dat Boyer en Thils óf de oecu-menische beweging meten naar het patroon van de eigen kerk óf als geheel beoordelen. Als Thils spreekt van 'histoire doctrinal' van de oecumenische beweging, veronderstelt dit een totaalconceptie die er blijkbaar van uit-gaat dat alle in de wereldraad samenwerkende kerken in ieder geval dit gemeenschappelijk hebben, dat een gelijke belemmering als voor Rome zich voordoet, niet aanwezig is. Alleen van hieruit kunnen we begrijpen waarom vele Rooms-katholieke auteurs de aanwezigheid van de Ortho-doxie een anomalie vinden binnen de raad. Toch ontbreekt juist dit cen-

¹ J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche* oder das Prinzip des Katholizismus dar-gestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderten, Tübingen 1825; nog in 1938 verscheen een franse editie (zie Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, 237), in 1947 een nederlandse, *De eenheid in de kerk*, Bussum 1947.

² *Met al de heiligen*, 31.

³ O. S. Tomkins, 'The Roman Catholic Church and the Ecumenical Movement', in: R. Rouse, S. Neill, *History of the Ecumenical Movement*, 675–693. 'Around the acceptance of the papal claims revolve all other matters of faith and order' (693). Zie verder H. van der Linde, *Rome en de Una Sancta*, hoofdstuk 3: Het kerkbegrip van Rome als vooronderstelling van haar herenigingsarbeid.

trale integratiepunt en concentratiepunt in de heilige stoel bij de orthodoxie ¹.

We beluisteren een ander bezwaar tegen een andere achtergrond als van gereformeerde zijde officieel geschreven wordt: 'Tegen dit stellen van een constitutie (bedoeld is de basisformule) zonder meer is herhaaldelijk en dringend bezwaar gerezen van de zijde van de Geref. Kerken' ². Hoort men bij Rome de basisformule tegen de achtergrond van de pauselijke structuur, de gereformeerde gelovige ontkomt er bijna niet aan, deze basis te interpreteren als een soort confessie, in gereformeerde zin opgevat. Hier treffen we de neiging, te vergeten dat 'The Truth is not a proposition but a Person to be known only in personal faith. No creed has been formed that can guard in perpetuity from error' ³. Een persoon: Jezus Christus, de hoop van de wereld (Evanston); het licht der wereld (New Delhi 1961).

Toch is er een punt, het centrale punt, waarin de R.K. en gereformeerde afwijzing parallel gaan: gebrek aan eschatologisch besef. De gereformeerde kerken zijn sterk historisch aan hun confessies verknocht: daar is voor gestreden. Het is goedkoop, dit af te doen met confessionalisme. Niettemin moeten we als pelgrims onze voorlopige menselijke formuleringen in hun betrekkelijkheid kunnen zien. Dat betekent niet dat we ze minder serieus nemen, maar dat we de medepelgrim ook serieus nemen en bereid zijn met hem een nieuwe weg te gaan naar de Ander, die ons roept, de Ander van wie 'the pressure of our common calling' uitgaat.

Met de woorden: pelgrimage, op weg zijn, vernieuwing zoeken, opnieuw luisteren naar Jezus' roepstem tot eenheid, tot zending, tot dienstbetoon, tot lofprijzing, is de oecumenische beweging in haar diepste bedoeling getypeerd. Kortom, de categorie van het oecumenische is de eschatologie. Het zou tijd verspillen zijn dit nog verder te willen aantonen, want hierover bestaat een *communis opinio*! ⁴

Christus, die gisteren, heden en morgen dezelfde is, overspant met zijn Geest zelf de periode waarin de kerk leeft in het reeds vervulde heil en uit-ziet naar wat nog komt.

Onder het hoofd, 'eschatologie', dit vroeger vaak vergeten en verwaarloosde 'Schlusskapitelchen', kunnen de confessioneel bepaalde ecclesiologieën dit gebeuren, de oecumenische beweging, onderbrengen, om daarmee tegelijkertijd de engte van de eigen confessie te doorbreken.

Tijdens de pelgrimage is een zekere bescheidenheid en reserve op zijn plaats. De wereldraad heeft zich dan ook niet voorbarig theologisch vastgelegd op begrippen als 'katholiek oecumenische integratie' ⁵. Wel heeft ze in de ernst die de eschatologische concentratie vraagt Christus beleden als de weg uit de wanorde (Amsterdam), de hoop (Evanston), en straks op het

¹ Consequent is tenminste E. F. Hanahoe, *Catholic Ecumenism*, Washington 1953, 140, 162. Hij ziet evenals Rouquette in de protestantse kerken slechts secten.

² *Met al de heiligen*, 15.

³ Oosthuizen, *Theological Discussions*, 69, Newbigin citerend.

⁴ H. J. Margull, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, 39-49, 294 en passim; P. Evdokimov, 'The evangelistic Situation', *E.R.* 2 (1949-50), 22-35; idem, *L'orthodoxie*, 338s.; Newbigin, *The Household of God*, met name de laatste twee hoofdstukken; hoopvol stemmen de eschatologische partijen in P. Schoonenberg, *Het geloof van ons doopsel*. Gesprekken over de apostolische geloofsbelijdenis, 's-Hertogenbosch 1955 vv.; vgl. het pessimisme van O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen 1955, 181.

⁵ H. van der Linde, *Rome en de Una Sancta*, 58.

Aziatisch zendingsveld zal ze hem belijden als het Licht. Ze heeft nee gezegd en zal nee zeggen tegen alles wat deze belijdenis weerspreekt ¹.

Katalysator-theologie

De boven reeds genoemde theologen, die vroeger of nu in de studie-afdeling de beweging erin houden, zou ik om die reden katalysator-theologen willen noemen. Margull heeft een poging gedaan hun werk te typeren nog voor hij zijn eigen bijdrage ging leveren ².

Hij noemt echter geen namen. Want de stencils, brochures, studies, etc., die zij in samenwerking met vele theologen concipiëren, zijn terecht niet in de boekhandel verkrijgbaar. Het grote publiek is aangewezen op de rijpere publicaties van mensen die een persoonlijk standpunt innemen in de beweging die ze zelf vertegenwoordigen. Wie in de 'oecumenische keuken' heeft gekeken weet hoe gevaarlijk het is om uit het hem beschikbare materiaal aan 'papers', de door Barth gehekelde, en uit verdere literatuur ook maar bij benadering aan te tonen waar zich een *communis opinio* bezig is te vormen. Men hoede er zich voor bij voorbaat het theologische klimaat reeds te bepalen ³. Volgens mijn persoonlijk inzicht is er meer klaarheid gekomen over de volgende punten:

a) De interpretatie van de bijbel, door de zgn. Wadham declaration 'Guiding principles for the interpretation of the Bible', Oxford 1949 ⁴.
b) Het zoeken naar het verstaan van het wezen van de kerk is sedert Lund 1952 vooruitgegaan ⁵.

c) Algemene erkenning vindt de nadruk op de vernieuwing, vooral het accent op de taak van het mondige gemeentelid, 'de leek'; gestimuleerd door het werk van o.a. Y. M. J. Congar (R.K.), H. R. Weber, H. Kraemer en vele 'leken'!

d) de zending wordt oecumenisch verdisconteerd door 1. eveneens eschatologische plaats; 2. haar trinitarische fundering (als straks de basis-formule); 3. haar nieuwe aandacht voor de *patres*: de jonge kerk heeft de Grieks-Orthodoxe schatten zo nodig! De jonge kerk staat immers in vele gevallen in een situatie, te vergelijken met die van voor Constantijn de Grote.

e) de eenheid wordt niet langer los gedacht van de zending en de betrokkenheid van de kerk op het Rijk en de wereld met al haar noden.

f) Inter-Church Aid wordt in verband gebracht met Christus' *diakonia* – een verdieping van christologie en ecclesiologie.

g) het ambt. Nieuwe bezinning door vragen van intercommunie en de nadruk op het mondige gemeentelid.

h) tenslotte wordt de christologie opnieuw centraal tot voorwerp van bezinning door het reeds genoemde thema van New Delhi.

¹ Met al de heiligen, 33, 34; Evanston wees verschillende moderne niet-christelijke stromingen af; – maar dan begint het pas!

² Margull, 'Ökumenische Diskussion', *Basileia*, 409 ff.

³ Zie W. Schweitzer (ed.), *Die Autorität der Bibel heute*.

⁴ Hoekendijk, zie *boven* blz. 39, noot 9; typerend voor de discussie voordien in het franse taalgebied: J.-L. Leuba, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel 1950; *La Sainte Église Universelle*, Confrontation oecuménique, Neuchâtel 1949.

⁵ In hoofdlijnen vind ik mijn zienswijze bevestigd in F. Sigg, 'Ökumene als Weg und Ziel', *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt*, Festgabe für E. Brunner, Zürich 1959, 333–349. Een bibliografie van nederlandse literatuur geeft W. F. Goltermann, *Prisma-verkenningen* no. 1, 1958, 1–16.

Uit deze willekeurige opsomming blijkt wel dat de oecumenische methode zeer vaak centripetaal genoemd kan worden. Vanuit de concrete vraag of situatie wordt samen gezocht naar de theologische motivering, die een ieder voor God, voor Christus verantwoorden kan.

Oecumenisch theologiseren is een vrolijke wetenschap omdat het op reis met de ander, *coram Deo*, plaats vindt. Het kan ons daarom niet naar het gesloten theologische systeem doen terugverlangen, omdat Christus' roeping geen illusie is maar in de ruimte stelt waarvan hij als Heer het middelpunt is.

Hoorn/Amsterdam

J. SLOMP

Een nieuwe Tischendorf en de nieuwe Nestle

Met welke gevoelens de dit jaar verschenen vierentwintigste editie van Nestle's *Novum Testamentum Graece* (ed. Nestle-Aland) door vele theologen, die de propaedeuse reeds langere tijd achter zich hebben, ook moge zijn aangeschaft, ditmaal zal de hoop het wel van de berusting winnen, wanneer naast de bekende formulering 'So ist der Text, auf der Arbeit des 19. Jahrhunderts aufgebaut, im wesentlichen unverändert geblieben, zumal da die Forschung der letzten Jahrzehnte auch noch nicht zur Feststellung eines allgemein anerkannten neutestamentlichen Textes geführt hat' (p. 6*) de tweede zin van het 'Zur 24. Auflage' (p. 31*) gelegd wordt, waar melding wordt gemaakt van de 'Verwirklichung weitergehender Pläne der in Aussicht genommenen Neubearbeitung'. Na de eerste 'Neubearbeitung', van 1927, zal men dus binnen niet al te lange tijd de tweede opnieuw bewerkte 'Nestle' tegemoet kunnen zien.

Niemand zal het betwijfelen, dat ook op het gebied der nieuwtestamentische tekstkritiek gedurende de laatste decennien vorderingen zijn gemaakt. Of deze echter een 'nieuwe Nestle' zouden rechtvaardigen, ware de vraag, als er niet tevens sprake zou zijn van nieuwe inzichten. Dat zou zijn af te leiden uit een zinsnede van het artikel 'Bibelwissenschaft des N.T.' in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, waar het na de vaststelling: 'Auf dem Gebiet der Textkritik sind nur wenige grundlegende Arbeiten [van de laatste tijd] zu nennen', direkt heet: 'Eine neue kritische Gesamtausgabe des griechischen N.T. wird in Amerika vorbereitet' ¹. Inderdaad, de hier als fundamentele werken aangemerkte studies over de zg. Caesarea-tekst en de Chester Beatty papyri – ook al zijn het weinige – hebben mede tot inzichten geleid, die een nieuwe teksteditie van het griekse N.T. zeker rechtvaardigen. Met deze 'Gesamtausgabe' zal zijn bedoeld op het 'International Project to establish a new critical apparatus of the Greek New Testament' ², welke editie o.a. door Wikenhauser als de 'nieuwe Tischendorf' wordt bestempeld ³.

¹ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, ²1957, Sp. 1248.

² Vgl. *Crozer Quarterly* 27 (1950), p. 301–308; W. G. Kümmels bespreking van M. M. Parvis, A. P. Wikgren, *New Testament Manuscript Studies*, Chicago [1950], in *Theologische Literaturzeitung* (T.L.Z.) 76 (1951), Sp. 541–544; K. Aland, 'The Present Position of New Testament Textual Criticism', in K. Aland e.a., *Studia Evangelica*, Papers presented to the International Congress on 'The Four Gospels in 1957' held at Christ Church, Oxford, 1957, Berlin 1959, p. 717–731 (voortaan afgekort als *Present Position*); K. Aland, 'The New Nestle Greek New Testament', *New Testament Studies* 6 (1959–60), p. 179–184 (voortaan: *New Nestle*). Uit de twee laatste artikelen heb ik voor deze oriënterende schets veel geput.

³ A. Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg ²1956, p. 99.

I Alvorens ons echter met deze nieuwe inzichten bezig te houden, is het zaak de huidige situatie op het gebied der nieuwtestamentische tekstkritiek nader te bezien. Wat kan in dit verband ongeveer een eeuw na Tischendorf gezegd worden? Ondanks gevoelens van optimisme, in alle vaagheid wellicht cirkelend rond de opzienbarende papyri-vondsten der laatste jaren, kan het beeld in feite niet rooskleurig genoemd worden. Scherper dan Aland kan men het welhaast niet stellen: 'We are by and large in the same position with our text as our great-grandfathers were' – ook al is hun fundamentele stelling van de zg. 'neutrale tekst' vervallen, en al weten wij, hoe gecompliceerd en zeker niet neutraal de Egyptische tekst der derde eeuw in wezen is. Zeker, er zijn vele ontdekkingen gedaan, maar 'nowhere have we a full picture, sufficiently convincing to enable us to construct a complete edition' ¹. Inderdaad is ook de 'Nestle' in feite de tekst van de negentiende eeuw, waar hij de doorsnee-tekst biedt van de edities van Westcott-Hort, Tischendorf en Weiss.

Ten aanzien van de overige tekstedities der twintigste eeuw is het staatje van de relatie van deze edities tot de *textus receptus*, dat Aland aan Greenlee ontleent, zeer leerzaam ². Het blijkt op grond van elf capita – alle literatuurtypes van het N.T. vertegenwoordigend –, dat een vergelijkende steekproef de editie van Nestle bovenaan plaatst, als verschillend van de *textus receptus* in 233 gevallen. Volgen de edities van Merk (160 gevallen), Bover (111 gevallen), Vogels (67 gevallen) en tenslotte Souter (47 gevallen) ³. Dit betekent dus, dat Souter er bijv. op de 37 pagina's Nestle-druk – zoveel beslaan de elf capita ongeveer – per drie pagina's slechts gemiddeld 4 varianten op na houdt, Vogels 9 op 5 pagina's enz. In percentages uitgedrukt: Nestle verschilt van de *textus receptus* 496% vergeleken bij Souter, 348% vergeleken bij Vogels, enz. Te bedenken valt dan, dat dit vrij sterk verbreide edities betreft. De gevolgen zijn ernaar. Zoals bekend gebruikte V. Martin in zijn editie van de Papyrus Bodmer II ⁴ de editie van Souter als basis voor zijn tekstvergelijking. Trof hij nu in de papyrustekst een lezing aan, welke niet voorkwam in Souters tekst of apparaat, dan noemde hij deze een variant 'propre au Papyrus Bodmer'. Hij telt er zo 300. Legt men er echter de Nestle-editie naast, dan daalt dit aantal zeer snel. Deze werkwijze ontlokte terecht veel kritiek ⁵. Het luidt dan ook in het woord vooraf bij de editie van de rest van de Papyrus Bodmer II ⁶ dat er 'pour tenir compte des objections, qu'a rencontrées notre choix de l'édition Souter comme terme de comparaison' voor dit laatste deel gebruik is gemaakt van de editie Nestle ²³, die van Tischendorf (1869) en een facsimile van de Codex Sinaïticus. Ook hierna zal ons nog blijken, dat

¹ *Present Position*, p. 730.

² *Ibidem*, p. 719–720.

³ Bibliografische gegevens over deze uitgaven bij Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁴1960 (voortaan: Nestle ²⁴), p. 5*–6* en F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, London 1953, p. 193.

⁴ V. Martin, *Papyrus Bodmer II*, Évangile de Jean chap. 1–14, Cologny-Genève 1956, p. 7.

⁵ K. Aland, 'Papyrus Bodmer II – Ein erster Bericht', *T.L.Z.* 82 (1957), Sp. 165; R. Schippers, 'De papyruscodex van Johannes (P⁶⁶)', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 57 (1957), p. 33–45. Voor typering van Souter's text en apparaat, vgl. *Present Position*, p. 720.

⁶ V. Martin, *Papyrus Bodmer II, Supplément*, Évangile de Jean chap. 14–21, Cologny-Genève 1958, p. 6.

de *textus receptus* nog steeds in meerdere of mindere mate invloed uitoefent.

Eerst willen wij de vraag stellen hoe de relatie tussen de tekst van Westcott-Hort en de verschillende moderne edities is. Ook hier biedt Aland ons een interessant beeld ¹. Als vergelijkingsobject diende de tekst van het evangelie naar Marcus (53 pagina's Nestle-druk of $\frac{1}{12}$ van het gehele N.T.). In eerste instantie bedragen de verschillen: 613 bij Merk, 423 bij Nestle, 362 bij Vogels en 303 bij Bover.

Als men echter op deze getallen de orthographica in mindering brengt, is de volgorde: Merk 128 verschillen, Nestle 65, Vogels 239, Bover 160. Bij Nestle dus in de hoogste mate aansluiting bij de tekst van Westcott-Hort. Moet het grotere aantal verschillen bij de andere edities dan niet als een vooruitgang worden beschouwd? Zeker niet. Wanneer t.a.v. de genoemde aantallen varianten de tekst van Von Soden's editie wordt geraadpleegd, blijkt het, dat van Vogels' 239 er slechts 13 niet te vinden zijn bij Von Soden, van Bovers 160 slechts 15 en van Merks 128 slechts 10. Hier staat tegenover, dat er bij Von Soden 117 varianten (vergeleken bij de tekst van Westcott-Hort) voorkomen, welke men niet vindt in de genoemde edities. Er is hier dus geen sprake van een automatisch overnemen. Toch is het ook weer zo, dat niet één van de varianten, welke niet bij Von Soden voorkomen, in één van de genoemde edities alleen voorkomt, doch altijd in tenminste twee ervan. In feite tonen de moderne edities dus weinig verschil met Westcott-Hort – immers, waar het evangelie naar Marcus ongeveer 12000 woorden bevat kan men de aantallen der varianten niet groot noemen – en waar dit wel het geval is, moet er van een invloed van Von Soden gesproken worden, welke onherroepelijk leidt tot een toenadering tot de *textus receptus*. Waar Westcott-Hort nl. partijdig kozen voor de neutrale tekst als basis, ging Von Soden gelijkelijk uit van de zg. Hesychiaanse tekstfamilie, de zg. Jeruzalemse of Palestijnse en de Koinè-familie (H, I en K). Zoals bekend, meende hij achter deze drie groepen per reconstructie de oorspronkelijke tekst te kunnen vaststellen. Kleven er aan zijn opvattingen m.n. drie grote bezwaren – a de onafhankelijkheid van de vooral op jonge minuskels gebaseerde Koinè-groep; b de eenheid van de I-familie, die door combinatie van Westerse handschriften en, zoals later werd aangetoond, Caesarea-handschriften geen eenheid bleek en c de onjuist voorgestelde invloed van Tatianus' Diatesaron en Marcion's tekst op de handschriften-traditie – in dit verband gaat het vooral om de principes, op grond waarvan hij zijn tekst vaststelde². Hierbij speelt de *textus receptus* via zijn K-familie zulk een rol, dat zijn tekst met een grote mate van voorbehoud moet worden benut. Moge het uitgangspunt van Westcott-Hort al eenzijdig zijn – bijv. t.a.v. de 'Western-non-interpolations' –, het is nog steeds een veiliger basis dan dat van Von Soden. Ondanks verandering van inzichten (zie beneden) zijn de moderne tekstedities dus allesbehalve 'bij'.

Het beeld wordt nog somberder, wanneer gelet wordt op het handschriften-materiaal, waarmee gewerkt werd³. Mag het ons heden ten dage

¹ *Present Position*, p. 721–722.

² Vgl. H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, [II], Text und Apparat, Göttingen 1913, p. XXVIII; Nestle²⁴, p. 5*; Kenyon, *The Text*, p. 186.

³ Vgl. *Present Position*, p. 722–724.

bekende aantal griekse handschriften van het N.T. op 4680 gesteld worden dan valt daarbij de volgende verdeling te maken: ongeveer 75 papyri, 241 uncialen, 2533 cursieven (minuskels) en 1838 lectionaria. Dit aantal groeit echter nog steeds. Niet alleen door ontdekkingen in daarvoor uiter-aard in aanmerking komende landen, maar ook door vondsten in verschil-lende Europese bibliotheken enz., waarbij foto-mechanische hulpmiddelen onschatbare diensten bewijzen. Zo verkeerde Dr. K. Aland vóór zijn vlucht uit de Oost-zône van Duitsland in 1959 in de omstandigheid, dat hij de ongeveer 370 griekse handschriften in de bibliotheken der U.S.S.R. kon fotograferen. Het zal echter nog wel enige tijd duren voor men werkelijk toegang heeft tot alle 4680 handschriften.

In hoeverre is er echter vruchtbaar gebruik gemaakt van de voor ons toegankelijke handschriften? Om met de lectionaria te beginnen: over de periode van Tischendorfs editie tot op heden zijn deze eigenlijk geheel verwaarloosd, hoewel er thans een goed begin mee is gemaakt. Door het werk van Von Soden is de situatie t.a.v. de minuskels beter, hoewel in de edities, verschenen in dit tijdvak, inclusief die van Von Soden, toch nog 77% der minuskels (1938 handschriften) onbenut is gebleven. Hoewel de meerderheid van deze onbenutte minuskels zeer laat gedateerd moet wor-den, bleek bij nader onderzoek, dat 735 handschriften toch eerder dan de twaalfde eeuw waren geschreven.

Het belangrijkste werk, in de negentiende eeuw in tekstkritisch opzicht verricht, betrof de uncialen. Ook hier is echter niet veel reden tot optimis-me. Het maximale aantal uncialen dat in de grote edities der laatste hon-derd jaar werd gebruikt, is ongeveer 50% van het ons bekende aantal. Voorts bleef 30% van het totaal geheel onbenut en 20% werd slechts in het apparaat van één of twee edities aangevoerd. De papyri tenslotte – bijna geheel onbekend in het werk der negentiende eeuw – werden ook in de moderne edities niet ten volle verwerkt. De editie Nestle-Aland²³ ge-bruikt er 55, Bover 31, Merk 29, Legg 6 en Vogels 1. Er kan hier dan ook zeker van een algemeen tekort gesproken worden.

Hierboven kwam al enigszins ter sprake, dat de jongere edities materiaal ontlenen aan de oudere. Het is inderdaad van belang na te gaan, op welke basis de varianten in de apparaten der thans gebruikte edities worden vermeld.

Deze edities hebben het zg. pocket-formaat en dientengevolge is het on-mogelijk, dat ze ook maar een gedeelte der als geraadpleegd aangegeven un-cialen en minuskels, met een bevredigend percentage van hun lezingen, zouden verwerken. De faktor 'ad libitum' valt hier dan ook niet te ont-kennen. Maar er is meer. Bestudeert men een overzicht der in de huidige edities gebezigde handschriften, dan valt direkt op, hoe weinig het voor-komt, dat een handschrift in slechts één editie is gebruikt. Een bepaald handschrift wordt steeds in verschillende edities geraadpleegd. 'Practi-cally speaking this means that an edition takes over its variants in general from other previously published editions'¹. Iedere auteur maakt natu-urlijk wel zelf collaties, doch voor het merendeel wordt geciteerd uit het werk van Tischendorf, Von Soden e.a. Dit betekent, dat eenmaal bij collatie ge-maakte vergissingen of onnauwkeurigheden automatisch in nieuwe edities

¹ *Present Position*, p. 725.

verschijnen. Dan is er nog het feit, dat de oude vertalingen – bijna alle eerst lang na Tischendorf in verantwoorde edities verschenen – geenszins in voldoende mate zijn bestudeerd en in het apparaat verwerkt.

II Gelukkig kan tegenover deze feiten, die tot ontmoediging zouden kunnen leiden, gewaagd worden van zeer instructieve studiën en veelbelovende ideeën. En, zoals in het begin van deze schets vermeld, de verwezenlijking van de tekstkritische idealen is geen zaak van de verre toekomst meer. Het is echter alleszins raadzaam ons van de nieuwe inzichten op dit terrein der theologische wetenschap rekenschap te geven.

Hetgeen ons direkt opvalt is het feit, dat ook hier gedurende de laatste decennien een zekere aarzeling valt te bespeuren om nieuwe tekst-historische theoriën te lanceren of tekstkritische axiomata te poneren. Het jaar 1924 en de jaren omstreeks 1935 moeten in dit verband worden genoemd: het materiaal door Streeter's studie van de z.g. Caesarea-tekst en door de verschillende Chester Beatty papyri geboden, leidde tot voorzichtigheid en voorbehoud. Het belangrijkste is wel, dat men tot het inzicht kwam, niet langer van een neutrale tekst te kunnen spreken. Het teksthistorische beeld van het Egypte der derde eeuw bleek aanzienlijk gecompliceerder dan vroeger vermoed. De Chester Beatty papyri bijv. bewezen, dat in Egypte in het begin van de derde eeuw lezingen in omloop waren, die trekken vertonen van alle gangbare tekstfamilies of in het geheel niet van een bepaald etiket kunnen worden voorzien ¹. Het 'niveau' van de neutrale, beter dus egyptische tekst bleef en blijft echter erkend. Ook de zg. 'Westerse' tekst bleek aanzienlijk meer oud materiaal, voor de studie der eerste eeuwen onmisbaar, te bevatten dan voorheen werd verondersteld, en steeg in waarde ².

Voor een totaalbeeld van de oudste tijd der nieuwtestamentische tekst-traditie tenslotte, moge ik Kenyon citeren: 'The truth would seem to be (and every discovery of early fragments seems to confirm it) that in the second and third centuries the text of the N.T. and especially of the Gospels was under very little control. There was no one centre issuing authoritative copies of the Scriptures and for some time no need was felt for it' ³. Inderdaad: wanneer men zich enigszins vermag te verplaatsen in de situatie der eerste eeuwen, dan komt het zoeken naar de autoritatieve oer-tekst in zekere zin als irreëel voor. In dit verband zou men kunnen spreken van een 'Skandalon zur Freude' ⁴ t.a.v. het oudste stadium der teksttraditie: men voelde zich in die tijd nog geenszins aangetrokken tot de gedachte van de 'papieren Paus'. Daarmee is echter het uiteindelijke doel der nieuwtestamentische tekstkritiek niet uitgeschakeld.

Van fundamentele betekenis was het, dat men inzag dat voor het onderzoek naar de meest oorspronkelijke tekstvorm een diepgaande en voorzigtiger dan voorheen bedreven studie der tekstgeschiedenis een eerste vereiste was. 'Nevertheless, now as in the past, textual criticism without

¹ Vgl. Kenyon, *The Text*, p. 187, 208–210, 250–251; *Present Position*, p. 730.

² Vgl. W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*, Bern ²1954, p. 367; A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, Utrecht 1949.

³ F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, London 1939, p. 117.

⁴ De term stamt van Schniewind, die hem bezigde i.v.m. het in twee redacties overgeleverde Onze Vader.

a history of the text is not possible. We must pursue our investigations into the history of the text if we really wish to make progress, not as hitherto at a few isolated points, but over the broadest possible field' ¹. Daarbij is er sprake van een zeer nauwe samenhang tussen teksthistorie en tekstkritiek ². Vogels stelt voor met de oudste vertalingen, *in casu* de latijnse en syrische, te beginnen, om eerst daarna de studie van de geschiedenis der griekse teksttraditie ter hand te nemen, zodat men in staat is 'die Textgeschichte der griechischen Überlieferung besser zu untersuchen und manches deutlicher zu sehen als es heute der Fall ist' ³. De griekse tekstoverlevering noemt hij nl. te 'farblos' om thans primair met resultaat te bestuderen. De vertalingen bieden door de gekozen bewoordingen de tekst in een zeer karakteristiek kleed en vormen zo een goed houvast. Hoewel de aandacht, door Vogels voor de vertalingen opgeëist, zonder meer bevruchtend werkt voor de studie der teksthistorie, daar staat tegenover, dat een vertalingsvariant zonder griekse 'Bezeugung' van weinig belang is; m.a.w. de griekse tekst blijft hoofdzaak óók voor de teksthistorie.

Hierboven was reeds enige malen sprake van de eis 'ad fontes' i.v.m. de lezingen der verschillende handschriften. Wil men werkelijk een zuiver beeld hebben van tekstrecensies en tekstfamilies dan is zelfstandige preciese collatie der handschriften een 'Gebot der Stunde' voor de nieuw-testamentische tekstkritiek. Het is duidelijk, dat dit alleen in teamverband mogelijk is.

Wat betreft de zg. 'regels' der tekstkritiek volgt uit het voorafgaande, dat, waar men uniforme theorieën laat varen en zich van geval tot geval een voorstelling wil vormen van de teksthistorische en tekstkritische situatie van een bepaalde tekst of tekstengroep van het N.T., een verantwoord toepassing van de regel der zg. 'äussere und innere Kritik' voor de hand ligt ⁴. Te allen tijde zal ook Bengels 'proclivi (sc. lectioni) praestat arduor' zijn waarde behouden, evenals de regel, dat die lezing te verkiezen is, uit welke de andere verklaard kunnen worden; zo ook de regel 'vera lectio ad finem victoriam reportat' ⁵. Schematisch toepassen van regels – zo al niet überhaupt – is zeker op dit terrein desastreus. De praktische ervaring blijft het meest effectief.

III Mogen al deze in het kort gememoreerde *trends* in de studie van de nieuw-testamentische tekst de laatste tijd al fraaie perspectieven bieden, de nuchterheid gebiedt, te vragen in hoeverre er van vorderingen in concreto sprake is. De nieuwe 'Nestle' en de nieuwe 'Tischendorf' zijn dus nu aan de orde, evenals andere tekstkritische projecten. Het zal dan blijken dat het in 1959 gestichte 'Institut für neutestamentliche Textforschung in der Ev.-Theol. Fakultät' van de Wilhelms-Universität te Münster (West-

¹ *Present Position*, p. 731; vgl. H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, Bonn ²1955, p. 207.

² Vgl. Michaelis, *Einleitung*, p. 344.

³ Vogels, *Handbuch*, p. 207, 219.

⁴ Michaelis, *Einleitung*, p. 364–365.

⁵ Wanneer een bepaalde lezing in de loop van de tijden steeds weer opduikt, zal die wel de oorspronkelijke zijn. Zie E. von Dobschütz, *E. Nestle's Einführung in das griechische Neue Testament*, Göttingen 1923, p. 135–138.

falen) waarvan Dr. K. Aland directeur is, bij de meeste dezer werkzaamheden de hoofdrol speelt.

De 'oude' Nestle sloeg tot nu toe onder zijn collega's al een zeer goed figuur, ja, mag wel haast de moderne *textus receptus* in bonam partem genoemd worden ¹. Het zal echter na het voorafgaande niet meer verbazen als Aland stelt, sprekend over de nieuwe Nestle: 'It is quite clear, that the Nestle text, which as it stands is a compound of the great nineteenth century texts, is in need of revision' ². Het belangrijkste hierbij is, dat 'the hitherto mechanically followed 'majority text' will be in principle abandoned' ³. Zo zullen ook ongeveer 500 plaatsen, waar de tekst in het licht van het moderne tekstresearch op te zwakke gronden (bijv. de bekende \aleph B combinatie) rust, herzien moeten worden, evenals de gevallen, waarin tekst en variant tegen elkaar opwegen. Tenslotte is er de kwestie van de tussen haken geplaatste tekstgedeelten, eveneens vaak slechts op grond van het 'Mehrheitsprinzip' (bijv. Mt. 21:44; Luc. 11:19, 20). Na ampel overleg met 'all those working at or interested in New Testament textual criticism' zullen in de toekomst alleen plaatsen, ten aanzien waarvan werkelijk onzekerheid heerst, tussen haken geplaatst worden.

Ook het uiterlijk van de nieuwe Nestletekst zal veranderd worden: een verticaal lettertype zal het tot op heden gebezigde cursieve lettertype vervangen, 'partly because the original sets, which have been in use for the past sixty years, are beginning to wear out' ⁴. Voorts zal de bestaande (enigszins willekeurige) tekstverdeling worden herzien, evenals de vette druk der oudtestamentische citaten en de omvang der citaten. De tekstparallellen in *margin*e zullen tot een aantal van wezenlijk belang worden teruggebracht en de bronnen der oudtestamentische citaten zullen duidelijk worden aangegeven. T.a.v. het apparaat moge als belangrijkste feit gelden, dat daarin geen lezing zal voorkomen die niet met het handschrift zelf is vergeleken. Basing dus op de handschriften zelf. Dit was eigenlijk ten principale reeds het geval in de editie van 1927. Maar nu zullen de verwijzingen naar H, T en W naast die naar andere edities – indien mogelijk – in een appendix vermeld worden; niet meer ter waardering van een bepaalde lezing, doch slechts om een beeld te geven van de voorkeur der andere edities. Op grond van nieuwe collatie der belangrijkste handschriften zal het apparaat tenminste alle varianten van enige betekenis uit de voornaamste uncialen en papyri bevatten. De verwijzingstekens in tekst en apparaat zullen gehandhaafd blijven, evenals de sigla voor de \aleph - en \mathfrak{S} -groepen; – hoewel een betere onderscheiding van de handschriften der egyptische familie in bepaalde gevallen tot aparte vermelding van de be-

¹ Vgl. *New Nestle*, p. 180; *Present Position*, p. 729.

² *New Nestle*, p. 183.

³ *Present Position*, p. 729; zoals bekend werd reeds van de 17e editie af op enkele plaatsen hiervan afgeweken, Nestle²⁴, p. 6*.

⁴ *New Nestle*, p. 181; in dit verband werd mij op het volgende gewezen: Nestle²² biedt in 2 Thess. 1:5 de tekst: τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε; Nestle²³: τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε; en Nestle²⁴: τοῦ θεοῦ, πὲρ ἧς καὶ πάσχετε. Het blijkt dus, dat de υ – aan een slijtage-proces onderhevig – in de laatste druk zonder meer is weggefallen. Het aardige hierbij is, dat de lezing περ inderdaad bestaat en wel in handschrift G; vgl. Fr. Zimmer, *Der Text der Thessalonicherbriefe*, Quedlinburg 1893, p. 16; 'Die aus dem Lateinischen entstandenen Lesarten zerfallen in folgende Gruppen: a. Verwechslung von lateinischen und griechischen Wörtern: περ (per) statt περὶ 2 Th. 1, ₁₁1; ὑπὲρ₂ 2 Th. 1, ₁5).

troffen handschriften zal leiden. T.a.v. het handhaven der tekens λ voor fam. 1 en φ voor fam. 13 heerst er nog niet voldoende zekerheid. Van de varianten zullen zo veel mogelijk de getuigen vóór en tegen worden vermeld als er sprake is van een evenwicht der getuigen of in gevallen van bijzonder exegetisch belang. Bij de meeste varianten zal echter het vermelden van de getuigen 'vóór' voldoende zijn. Voor het geval, dat het apparaat alle belangrijke handschriften aangeeft, die de variant steunen, zal het getuigenis voor de lezing in de tekst *e silentio* kunnen worden afgeleid.

De nieuwe Nestle zal waarschijnlijk in 1962 – de Württembergische Bibelanstalt bestaat dan 150 jaar – tegemoet gezien kunnen worden. Ook zullen als parallel-edities verschijnen een *graeco-latina* en een grieks-duitsche editie.

In de tweede plaats nu de 'nieuwe Tischendorf', een editie in 8 banden en 2 banden prolegomena, beoogd door het International Project 'to establish a new critical apparatus of the Greek New Testament'. De stoot tot dit project werd eigenlijk gegeven toen bleek, dat Legg's onderneming weinig vooruitzichten bood¹. De vooral engels-amerikaanse commissie o.l.v. Colwell en Lightfoot, welke de editie voorbereidt, wil van de *textus receptus* als basis uitgaan en een complete collatie bieden van alle handschriften geschreven tot op het jaar 900. Daaronder vallen dus in elk geval alle papyri en uncialen. Voorts zullen ongeveer 300 minuskels, een aanzienlijk aantal lectionaria en alle vertalingen, vóór het jaar 1000 gemaakt, worden benut. Citaten uit de kerkvaders zullen worden toegevoegd. Het evangelie naar Lucas is als eerste bijbelboek van het N.T. ter hand genomen. Bij ieder vers zullen dus alle getuigen worden vermeld.

De vraag, die hier onmiddellijk rijst is wel deze, of het wenselijk is de *textus receptus* als basis te nemen. De discussie over dit punt en vele andere punten zal echter nog enige tijd opgeschort dienen te worden. Blijft dus de nieuwe Nestle een pocket-editie en vertoont hij derhalve de kenmerken daarvan, deze grote editie pretendeert meer dan op het ogenblik redelijkerwijze kan worden verwacht. Toch zullen onze gevoelens van dien aard moeten zijn als het tegenover een internationale onderneming betaamt.

Vervolgens moge nog melding gemaakt worden van enige andere projecten.

Allereerst het project van de American Bible Society. In de herfst van 1956 kwam de commissie die met de uitgave is belast voor de eerste maal bijeen. Daarin hebben zitting B. M. Metzger (Princeton), A. Vööbus (Maywood), A. F. Wikgren (Chicago), M. Black (St. Andrews) en K. Aland (destijds Halle-Berlijn).

Basis voor de tekst is de teksteditie van Westcott-Hort. Er zal nauwkeurig studie worden gemaakt van de bestaande pocket-edities. Het kritisch apparaat is geconcentreerd op passages, die van specifiek belang zijn voor exegeten en bijbelvertalers. Deze editie is dus vanuit een praktisch oogpunt opgezet.

Van belang is echter, dat hoewel het aantal varianten op ± 3000 is gebracht – Nestle heeft er 10.000 – deze editie ook grote wetenschappelijke waarde heeft, daar het apparaat bij die teksten, die op grond van de doel-

² S. C. F. Legg, *Novum Testamentum Graece secundum textum Westcott-Hortianum. Evangelium secundum Marcum*, Oxford 1935; *Evangelium secundum Matthaeum*, 1940.

stelling belangrijk zijn, vollediger zal zijn dan in enige andere tot nu toe bestaande editie. Immers, alle getuigen vóór en tegen een lezing zullen daar worden gegeven. Voor de studie der teksthistorie voldoet deze editie natuurlijk niet, aangezien een geval, dat van geen belang is voor de exegeet en de vertaler, voor deze studie juist hoogst interessant kan zijn.

Zoals bekend zal zijn, nam de British and Foreign Bible Society in 1904 de Nestle tekst, en wel die van 1898, over voor haar editie van het N.T. Ondanks de wijzigingen in de Nestle tekst gedurende de jaren die volgden, bleef de B.F.B.S. bij de oude editie van Nestle volharden. Thans wordt echter o.l.v. Dr. G. D. Kilpatrick (Oxford) een revisie voorbereid.¹ Een duidelijk beeld kan van deze editie echter nog niet gegeven worden. Dr. Kilpatrick bereidt ook zelfstandig een griekse teksteditie van het N.T. voor met engelse vertaling. Het verschenen evangelie naar Marcus leert, dat de editor er zeer speciale opvattingen op na houdt, die gekenmerkt kunnen worden door het absoluut primair stellen van de regels der zg. 'innere Kritik'.

Door Dr. K. Aland wordt – ook voor de 'Württembergische Bibelanstalt' een synopse voorbereid, die de titel draagt *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. De studie van de relatie synoptici – Johannes wordt hierdoor vergemakkelijkt. Ook wordt bij iedere pericoop het materiaal van de nieuwtestamentische apocryphen en de vroegere patres gevoegd. Ook dr. Greeven (Kiel) zal een opnieuw bewerkte synopse uitgeven met uitvoerige kritisch apparaat.

Een nieuwe concordantie tenslotte, welke eveneens wordt voorbereid door dr. K. Aland, zal, wat de griekse tekst betreft, steunen op collaties der beste handschriften, de beste tekstedities en op het resultaat van het werk aan verschillende projecten, in het 'Institut für neutestamentliche Textforschung' verricht. Bovendien worden de teksten der andere N.T.-edities verwerkt, zodat in de toekomst deze concordantie in wijde kring benut kan worden².

IV Ten slotte moge nog de vraag worden gesteld, of het doel der nieuwtestamentische tekststudie thans verder is benaderd. Als dit doel nog steeds hierin bestaat, de oorspronkelijke tekst terug te vinden, dan zijn wij thans nog even ver van het welslagen verwijderd als vroeger; dat is te zeggen: in absolute zin. Niemand zal echter in twijfel trekken, dat wij ons na de huidige periode, die door het begrip 'inventarisatie' zou kunnen worden getypeerd, op verheugend betere wijze een voorstelling – hoe gebrekkig ook – zullen kunnen maken van de 'oertijd' in teksthistorische zin dan in ver of recent verleden werd mogelijk geacht. De vorderingen der tekstkritiek (de nieuwe edities!) zijn aanzienlijk.

Resumerend: er is reden tot een gematigd optimisme. Immers, met het thans ten dienste staande materiaal kan veel worden bereikt, zodat de vooruitzichten goed zijn. Er kan echter nog slechts sprake zijn van een begin: 'the decisive task still lies ahead'³.

Amsterdam

J. HELDERMAN

¹ In samenwerking met Erwin Nestle verzorgde Kilpatrick reeds: H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ, second edition with revised critical apparatus, The British and Foreign Bible Society, London 1958. In deze uitgave is de text van 1904 op een aantal plaatsen, orthografie en typografie voor het hele N.T. gewijzigd – redactie-secretaris.

² Ook de afwijkingen van de *textus receptus* zullen weergegeven worden. Voor Hand., de brieven en Openb. bestaat er samenwerking met H. Riesenfeld (Zweden).

³ *Present Position*, p. 731.

Tien jaar Calvijn-onderzoek 1950-1960

De beoefening van de kerk- en dogmengeschiedenis, bepaaldelijk de geschiedschrijving der reformatie, is sterk beïnvloed door de wending in de theologie, die tussen de twee wereldoorlogen plaatsvond. Er groeide een nieuwe belangstelling voor de geschriften der hervormers en voor de belijdenissen hunner kerken. Ook de oecumenische beweging stimuleerde het kerkhistorisch onderzoek in niet geringe mate. In de ontmoeting met elkander kwamen de kerken tot een herontdekking en herwaardering van haar tradities. De eerste en grootste aandacht ging uit naar Luther en Calvijn. Maar ook het hernieuwd onderzoek van Zwingli, Bullinger, Bucer en Melanchthon begint op dreef te komen. Zoals wij in dit overzicht zullen constateren, zijn het vooral de vragen, die door de dialectische theologie en in de oecumenische beweging aan de orde gesteld zijn, die wij in het nieuwe Calvijn-onderzoek telkens weer tegenkomen. Dat zijn enerzijds de theologische kenleer, het probleem van algemene en bijzondere openbaring, de verhouding tussen christendom en humanisme in dogmatiek en ethiek, anderzijds de ecclesiologie met de vragen betreffende katholiciteit en oecumeniciteit, Schrift en traditie, Woord en Geest, prediking en sacrament.

Voordat wij in dit overzicht, waarin de beschikbare ruimte ons gebiedt, tijdschriftartikelen buiten beschouwing te laten, ons bezighouden met de literatuur, die in de laatste tien jaar over Calvijn het licht zag, richten wij onze aandacht op enkele bronnenpublicaties en vertalingen.

I. BRONNENUITGAVEN

Van de in 1926 door P. BARTH en W. NIESEL begonnen uitgave der *Opera Selecta* is in 1952 als laatste der 5 delen Vol. II¹ verschenen, o.a. bevattende de 'la Forme des Prierres et Chantz ecclesiastiques', het tractaat 'De scandalis', de tekst van de 'Consensus Tigurinus' en Calvijns eerste verdediging van deze overeenkomst tegen Westphal. Inmiddels zijn van de delen III en IV, die de eerste drie boeken van de 'Institutie' bevatten, heruitgaven verschenen².

Van de Franse vertaling der *Institutie* van 1560 zijn nagenoeg gelijktijdig twee uitgaven verschenen. Opvallend is deze belangstelling voor de Franse editie wel. Zij bewijst nl., dat de opvattingen van J. W. MARMELSTEIN³, die de authenticiteit van het werk verdedigd heeft tegen de verdenkingen dienaangaande van de uitgevers der *Opera*⁴, ingang gevonden

¹ *Ioannis Calvinii Opera Selecta*, vol. II: *Tractatus Theologicos minores ab anno 1542 usque ad annum 1564 editos continens*, ed. Petrus Barth†, Dora Scheuner, Chr. Kaiser, Monachii 1952, XIX, 404 p.

² *Ioannis Calvinii Opera Selecta*, vol. III: *Institutionis christianae religionis 1559 libros I et II continens*, ed. Petrus Barth†, Guilelmus Niesel, ²1957, LXIV, 520 p.; vol. IV: *Institutionis christianae religionis 1559 librum III continens*, ²1959, XII, 456 p., Chr. Kaiser, Monachii.

³ J. W. Marmelstein, *Étude comparative des textes latins et français de l'Institution de la religion chrestienne par Jean Calvin*, Groningen 1921.

⁴ *Ioannis Calvinii Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, vol. III (Corpus Reformatorum, vol. XXXI), Brunsvigae 1865, p. XXVsqq.

hebben. De uitgave van J. CADIER en P. MARCEL ¹, in gemoderniseerde spelling, met ondertitels, samenvattingen en verklarende aantekeningen, is bestemd voor een uitgebreid lezerspubliek. De uitgave van J. D. BENOIT, waarvan thans twee delen verschenen zijn ², is door een voorbeeldig kritisch apparaat met tekstcorrecties, varianten, toevoegingen en weglatingen uit vroegere Franse edities, verwijzingen naar de Latijnse edities en vindplaatsen der patristische citaten, voor wetenschappelijk gebruik geschikt.

De belangrijkste bronnenuitgave is die van de ongeveer 570 nog niet gepubliceerde *preken* van Calvijn, die zich bevinden in de Bibliothèque Publique et Universitaire te Genève. Het aldaar aanwezige materiaal is helaas slechts een klein gedeelte van het oorspronkelijk, sinds 22 november 1613, aanwezige. Aan het eind van de 18-de eeuw zijn nl. 36 van de 48 banden met manuscripten verdwenen. Wie de 'ongelofelijke geschiedenis van de preken van Calvijn' wil leren kennen, leze het in zijn soberheid ontstellende relaas, dat het hoofd van de manuscriptenafdeling der Geneefse bibliotheek ervan gegeven heeft ³. Ook voor de uitgave dezer preken, waarmede in 1936 begonnen werd, moest de prealabele vraag naar de authenticiteit opgelost worden. Toen deze in positieve zin beantwoord was, kon met financiële hulp van de Presbyterian World Alliance het werk aangevat worden. Bijna voltooid is de publicatie van Calvijns preken over 2 Samuel ⁴, vooral belangrijk omdat een exegese van dit bijbelboek door Calvijn tot nu toe niet bekend was.

II. VERTALINGEN

Groot is het aantal vertalingen van werken van Calvijn. Wij kunnen slechts een keuze doen. Uiteraard staat de *Institutie* bovenaan. Voor ons taalgebied is de herdruk van de vertaling van A. SIZOO ⁵ het belangrijkste. Daarnaast valt melding te maken van een nieuwe Duitse vertaling van de hand van O. WEBER ⁶.

Allerwegen is men bezig aan het vertalen der *commentaren*. In Duitsland werkt O. WEBER met anderen samen aan een serie *Johannes Calvin. Auslegung der Heiligen Schrift*, waarvan in 1956 een deel over Genesis verscheen ⁷. In Engeland verscheen in 1959 als eerste deel van de serie

¹ Jean Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*. Édition nouvelle.... Labor et Fides, Genève 1955-1958. Zie *Vox Theologica* 30 (1959-60), 118.

² Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*. Édition critique avec introduction, notes et variantes. J. Vrin, Paris 1957, Livre I, 267 p.; Livre II, 311 p.

³ B. Gagnebin, *L'incroyable histoire des sermons de Calvin*, Imprimerie du Journal de Genève, Genève 1956, 26 p.

⁴ Johannes Calvin, *Predigten über das 2. Buch Samuelis*, in der Ursprache nach der Genfer Handschrift herausgegeben von Hans Rückert, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1936-1959, Lieferung 1-9, 712 S.

⁵ Johannes Calvijn, *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, vertaald door A. Sizoo, 3 delen, XXXV, 588 blz., 574 blz., 642 blz. W. D. Meinema, Delft ³1959.

⁶ Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*. Institutio christianae religionis nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neuausgabe mit Registerband, bearbeitet von Dieter Linz, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1955, XXXVI, 1057, 98 S.

⁷ Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift*, herausgegeben von Otto Weber, Neue Reihe, Band I, *Auslegung der Genesis*, übersetzt und bearbeitet von Wilhelm Goeters und Matthias Simon, Neukirchen ²1956, 490 S.

Calvin's Commentaries T. H. L. PARKER's vertaling van de commentaar op Joh. 1-10, een revisie van William Pringle's overzetting voor de Calvin Translation Society in de vorige eeuw ¹. In *The Library of Christian Classics* (U.S.A.) verscheen een bloemlezing uit de commentaren ².

In dezelfde serie verscheen ook een deel, gewijd aan Calvijns *tractaten* ³. T. F. TORRANCE bezorgde een heruitgave in drie delen van een eveneens in het midden van de vorige eeuw door de Calvin Translation Society uitgegeven vertaling ⁴. Deze editie, die nog verrijkt wordt door een knappe en bondige inleiding van Torrance en door een vertaling van Beza's *Johannis Calvini vita*, is weliswaar niet compleet, doch wel de meest omvangrijke ons bekende vertaling der tractaten. Van de vertalingen van afzonderlijke tractaten noemen wij een Nederlandse van *Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio*, waarmede Calvijns het Augsburger Interim bestreed ⁵, een Duitse van zijn antwoord aan Sadoletto ⁶ en een moderne Franse uitgave van zijn avondmaalstractaat van 1541 ⁷.

Duitse vertalingen verschenen van Calvijns *preken* over Job ⁸ en van 9 preken over de Psalmen ⁹. In zijn inleiding tot laatstgenoemde bundel, die gebaseerd is op de eerder genoemde bronnenuitgave, doet ERWIN MÜHLHAUPT mededelingen over de manuscripten, de data en de door Calvijns gebruikte Franse bijbelteksten, alsmede over de theologische hoofdgedachten der preken. Men vindt hier ook het schema voor de verdere uitgave der 'Sermons inédits'.

Wie een vertaling van Calvijns brieven zoekt, is nog steeds aangewezen op de grote bloemlezing van RUD. SCHWARZ ¹⁰, die niet minder dan 759 brieven van de hervormer bevat. De eerste aflevering van een heruitgave

¹ *Calvin's Commentaries. The Gospel according to St. John 1-10*, translated by T. H. L. Parker, ed. D. W. Torrance and T. F. Torrance, Oliver & Boyd, Edinburgh-London 1959, 278 p.

² John Calvin, *Commentaries*, newly translated and edited by Joseph Haroutunian in collaboration with Louise Pettibone Smith (Library of Christian Classics, vol. XXIII), Westminster Press-SCM, Philadelphia-London 1958, 414 p.

³ John Calvin, *Theological Treatises*, translated with Introduction and Notes by J. K. S. Reid (Library of Christian Classics, XXII), Westminster Press-SCM, Philadelphia-Londen 1954, 355 p.

⁴ John Calvin, *Tracts and Treatises*, translated from the original... by Henry Beveridge. Historical Notes added to the present Edition by Thomas F. Torrance. I: *On the Reformation of the Church*, CXXXVIII, 352 p.; II: *On the Doctrine and Worship of the Church*, XXXI, 592 p.; III: *In Defense of the Reformed Faith*, XVI, 521 p. Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1958.

⁵ *Om de eenheid en vrede der kerk*. Johannes Calvijns geschrift 'Vera christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio' vertaald... door D. J. de Groot, Van Bottenburg, Amsterdam 1953, 207 blz.

⁶ *Musste Reformation sein? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet* übersetzt und eingeleitet von Günter Gloede, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 52 S.

⁷ Jean Calvin, *Petit traité de la sainte Cène*. Introduction de J. Cadier, adaptation moderne de H. Châtelain et P. Marcel, 'Les Bergers et les Mages', Paris 1959, 70 p.

⁸ Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift*, Neue Reihe, herausgegeben von Otto Weber, Ergänzungsband II: *Predigten über das Buch Hiob*... in Auswahl übersetzt und bearbeitet von E. Koch, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1950, 419 S.

⁹ *Der Psalter auf der Kanzel Calvins*. Bisher unbekannte Psalmenpredigten, herausgegeben und eingeleitet von Erwin Mühlhaupt, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1959, 135 S.

¹⁰ *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von Rudolf Schwarz, Tübingen 1909.

van dit werk is thans van de pers gekomen¹. Onlangs verscheen een alleraardigste bloemlezing uit Calvijs briefwisseling met Engeland, bezorgd door A. M. SCHMIDT², die ook voor uitnemende inleidingen zorgde.

Van de talrijke *bloemlezingen* uit Calvijs werk noemen wij hier een tweetal, samengesteld door de Amerikaanse Calvin-onderzoeker JOHN T. MCNEILL³, en één van de Franse Roomskatholiek CHRISTIANI⁴. De laatste geeft een korte levensgeschiedenis van de hervormer benevens een schets van de ontwikkeling van zijn werken en denken aan de hand van een selectie van zijn geschriften, vooral van de brieven. De schrijver heeft zich helaas evenmin kunnen opwerken tot de vereiste objectiviteit als DANIEL-ROPS, wiens inleiding tot dit boek bestaat uit een verzameling fragmenten uit zijn grote werk over de kerkgeschiedenis der zestiende eeuw⁵, en waaruit men, wist men niet beter, zou moeten concluderen, dat de door de auteur als 'le dictateur théocratique de Genève' betitelde hervormer het treffendst gekenmerkt wordt door zijn predestinatieleer en zijn veroordeling van Servet.

III. LITERATUUR

a. *Biografieën.*

Ook na DOUMERGUE's formidabel werk verschijnen nog geregeld nieuwe Calvin-biografieën. In het algemeen onderscheiden deze zich van de geschriften van de Fransman door een grotere objectiviteit. Was Doumergue's werk eigenlijk een grote apologie van Calvin tegen eenzijdige visies als die van KAMPSCHULTE, doch daardoor zelf eveneens van vooringenomenheid, vooral van een evident anti-katholicisme, getuigende, de moderne Calvin-biograaf voelt zich in het algemeen evenmin tot verdedigen als tot aanklagen geroepen.

Een goed voorbeeld van moderne Calvin-biografie is het boek van W. F. DANKBAAR⁶, schoon van taal, helder van structuur en evenwichtig, zij het beperkt, in zijn beschrijving van Calvijs theologie. De met vroegere studies vergeleken verhoogde aandacht, die deze auteur besteedt aan de oecumenische en missionaire aspecten van Calvijs werk, illustreren de door ons in de aanvang gereleveerde invloed van actuele theologische en kerkelijke probleemstellingen op de beoefening der kerkgeschiedenis.

Het boek van J. CADIER⁷ heeft de verdienste, dat het een meer dan gewone aandacht besteedt aan Calvijs voor-Geneevse tijd. Beperkter van opzet

¹ Liefening 1, mit Vorwort von Otto Weber, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, 80 S.

² Jehan Calvin, *Lettres Anglaises 1548-1561*. Textes choisis, transcrits et présentés par Albert-Marie Schmidt, Editions Berger-Levrault, Paris 1959, 200 p.

³ *John Calvin on God and Political Duty*, edited with an Introduction by John T. McNeill, The Liberal Arts Press, New York 1956, 102 p.; *John Calvin on the Christian Faith*. Selections from the Institutes, Commentaries and Tracts, 1957, 219 p.

⁴ *Calvin tel qu'il fut*. Textes choisis, traduits... et annotés par le Chanoine Christiani Librairie Arthème Fayard, Paris 1955, 253 p.

⁵ Daniel-Rops, *L'église de la Renaissance et de la Réforme*. Tôme I: *Une révolution religieuse: La Réforme protestante*, Arthème Fayard, Paris 1955, 253 p.

⁶ W. F. Dankbaar, *Calvin. Zijn weg en werk*, Callenbach, Nijkerk, 226 blz.

⁷ Jean Cadier, *Calvin. L'homme que Dieu a dompté*, Labor et Fides, Genève 1958, 192 p.; Duitse vertaling: *Calvin. Der Mann, den Gott bezwungen hat*, Evangelischer Verlag, Zollikon 1959, 216 S.

is een boekje van G. GLOEDE ¹. Omvangrijker weer, doch wegens zijn apologetische strekking, zijn pathetische toon en zijn beperkt en onkritisch literatuurgebruik minder geslaagd is de recente publicatie van N. J. HOMMES ². Kleine pretentie-loze boekjes verschenen van de hand van A. M. SCHMIDT ³ en R. SCHIPPERS ⁴.

Enkele aspecten van Calvijns werk, van zijn theologie en zijn ethiek, zijn beknopt, o.i. te beknopt, behandeld in de uitgave van voordrachten, die in het Calvijn-herdenkingsjaar te Amsterdam (V.U.) en Kampen (Theol. Hogeschool) gehouden zijn ⁵. In Duitsland redigeerde J. Moltmann een verzamelbundel met voordrachten en studies uit het jubileumjaar ⁶, waarin ook een aantal bijdragen uit Frankrijk, Zwitserland, Nederland en Schotland opgenomen zijn. Opvallend is de grote plaats die Calvijns leer aangaande de kerk inneemt. Bijzondere aandacht verdient het opstel van T. F. Torrance over Calvijns leer aangaande de doop. Instructief is het boekje van wijlen E. PFISTERER ⁷, dat o.i. overtuigend aantoont, dat men ten onrechte het Genève van Calvijn vaak beoordeeld heeft als een 'Sonderfall'. De auteur heeft bijv. de rechtspraak te Genève, met name het proces tegen Servet, gesteld in het licht van het Duitse recht, neergelegd in de *Constitutio Criminalis Carolina*. Ook het door Pfisterer aangevoerde statistische materiaal (predikantenlijsten, burgerrechtverleningen, terechthellingen) is leerzaam. Een en ander bevestigt weer eens, dat een zedelijke beoordeling zonder historische plaatsbepaling eenvoudig een slag in de lucht is.

De Deense psychiater E. GROSSMANN heeft zich gewaagd aan een psychologische beschouwing over Luther en Calvijn ⁸. In tegenstelling tot OSKAR PFISTER ⁹, die bij Calvijn een 'neurotisering der christelijke persoonlijkheid' meende te kunnen constateren, waarin dogma, ritus en kerkelijke organisatie als 'zwangsneurotischer Ersatz der Liebe Christi' optraden, verklaart Grossmann de strengheid van Calvijns ethiek en van zijn optreden vooral uit de historische situatie, waarin de hervormer had te handelen. Volgens deze schrijver was Calvijn schuchter, zeer gevoelig, conciliant, 'liebenswürdig und zart' en waren het slechts de uiterlijke omstandigheden, die hem dwongen tot een hardheid, die in strijd was met zijn karakter.

In dit verband worde tenslotte nog gewezen op twee werken, die

¹ Günter Gloede, *Calvin. Weg und Werk*, Koehler & Amelang, Leipzig 1953, 152 S.

² N. J. Hommes, *Misère en grootheid van Calvijn*, Delft. Zie *Vox Theologica* 31 (1960-61), 33.

³ Albert-Marie Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (Maîtres spirituels, 12), Éditions du Seuil, 192 p.

⁴ R. Schippers, *Johannes Calvijn. Zijn leven en werk*, Kampen 1959. Zie *Vox Theologica* 30 (1959-60), 188.

⁵ *Vier redevoeringen over Calvijn* door D. Nauta, H. Smitskamp, A. D. R. Polman, G. Brillenberg Wurth. J. H. Kok, Kampen 1959, 79 blz. Zie hieronder, blz. 71.

⁶ *Calvin-Studien* 1959, herausg. v. Jürgen Moltmann, Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, 175 S.

⁷ Ernst Pfisterer, *Calvins Werken in Genf* neu geprüft und in Einzelbildern dargestellt, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1957, 150 S.

⁸ E. Grossmann, *Beitrag zur psychologischen Analyse der Reformatoren Luther und Calvin*, Basel-New York 1958. Zie *Vox Theologica* 30 (1959-60), 187.

⁹ Oskar Pfister, *Calvins Eingreifen in die Hexer- und Hexenprozesse von Peney 1545* nach seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart, Artemis-Verlag, Zürich 1947.

Calvijs werk beschrijven als uitgangspunt voor een historische schets van het latere calvinisme. JOHN T. MCNEILL geeft in zijn *The History and Character of Calvinism*¹ na een beschrijving van de Zwitserse reformatie een overzicht van de verbreiding van het gereformeerd protestantisme in Europa en Amerika en van zijn betekenis in de wereld van vandaag. Uitvoeriger en meer nog het karakter van een grondig wetenschappelijk onderzoek dragend is het helaas onvoltooid gebleven werk van wijlen A. A. VAN SCHELVEN².

b. Theologieën

In zijn inleiding tot de eerder genoemde uitgave van Calvijs preken over 2 Samuël schrijft HANS RÜCKERT: 'Wir wissen trotz aller Fülle des Materials, das in den 59 Bänden des Corpus Reformationum aufgespeichert ist, über die grossen Einzelfragen der Theologie Calvins, über seinen Gottesbegriff, seine Christologie, seine Lehre von Gesetz und Evangelium, seine Anthropologie, seine Staatsauffassung usw. so wenig wirklich Hieb- und Stichfestes, dass wir es uns nicht verdriessen lassen sollten, wenn wir noch einmal in anderen Formulierungen hören können, was Calvin darüber sagt'. Is deze bescheidenheid ten aanzien van onze Calvijn-kennis oorzaak van het feit dat na de verschijning der uitvoerige werken van P. WERNLE³ en E. DOUMERGUE⁴ weinigen slechts zich gewaagd hebben aan een samenvattende studie over de theologie van de hervormer? Voor zover ons bekend, verschenen in de laatste tien jaar slechts twee van dergelijke studies, waarvan één een heruitgave van een reeds voor de tweede wereldoorlog verschenen boek is.

Met het laatste bedoelen wij W. NIESELS theologie van Calvijn⁵. In deze tweede uitgave vinden wij paragrafen toegevoegd over het werk van de Middelaar, bepaaldelijk over het drievoudig ambt – hoe merkwaardig eigenlijk, dat de eerste uitgave van dit werk zich beperkte tot Christus' persoon –, over de eschatologie en over legitimiteit en vorm der wereldlijke regering. Uit enkele der toevoegingen blijkt weer de invloed van actuele theologische probleemstellingen. Niesel handelt voluit theologisch over de theologie van Calvijn. Zijn methode moet o.i. toegejuicht worden, omdat zij de enige is, die aan het object van onderzoek ten volle recht doet. Dit mag ons de ogen niet doen sluiten voor het gevaar, waardoor deze methode wordt bedreigd, hierin bestaande, dat de systematiek de geschiedenis en de geschiedschrijving gaat overheersen en dat een aprioristisch gegeven – in dit boek: het christologisch uitgangspunt van Calvijs theologie – de stof zozeer bepaalt, dat voor een beschrijving van enige genese van de gedachtenwereld, die men schetst, geen plaats is. Ook Calvijs theologie

¹ John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, Oxford University Press, New York 1954, 466 p.

² A. A. van Schelven, *Het Calvinisme gedurende zijn bloeitijd. I: Genève en Frankrijk*, 1943, 352 blz.; *II: Schotland, Engeland, Noord-Amerika*, 1951, 423 blz., W. ten Have, Amsterdam.

³ P. Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Band III: *Calvin*, Tübingen 1919.

⁴ E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne-Paris-Amsterdam. IV: *La pensée religieuse de Calvin*, 1910; V: *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, 1917.

⁵ W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, Chr. Kaiser Verlag, München² 1957, 255 S.

kende zulk een genese. Deze zal aan het licht moeten komen o.i. meer dan in Niesels theologie het geval is. Daarvoor is de opgave nu eenmaal geschiedschrijving en geen dogmatiek.

De Fransman FR. WENDEL schreef een bijzonder goede inleiding tot Calvijns denken ¹. Niet minder systematisch van opzet dan het zoëven genoemde Duitse boek, beheerst immers door de ordening, die de hervormer zelf aan zijn stof heeft gegeven in de definitieve uitgave der 'Institutie', bewandelt het toch veel meer de historische weg. Wendel geeft niet alleen een uitvoerige biografische inleiding, doch ook een interessant hoofdstuk over de successieve uitgaven van Calvijns hoofdwerk, met een exposé bijv. over zijn verhouding tot Bucer. De belangrijkste *loci* van Calvijns theologie worden zo geschetst, dat de lezer oog krijgt voor historische samenhangen en ontwikkelingen. Voorbeeldig is vooral de behandeling van predestinatieleer en ecclesiologie.

c. Monografieën

1. *Relatie tot het humanisme*. Voor ons inzicht in de verhouding tussen Calvin en het humanisme is het grote werk van J. BOHATEC, *Budé und Calvin* ², van onschatbare betekenis. De auteur, die een indrukwekkende kennis van de Franse renaissance-theologie bezat, heeft in het eerste deel aangetoond, hoe en waarom Calvin het humanisme bestreed -het vrijheidsbegrip en de onsterfelijkheidsgedachte speelden een grote rol- en uitvoerige beschouwingen gewijd aan de 'Epître au Roi' en de geschriften 'Excuse à messieurs les Nicodémites' (1544) en 'De scandalis' (1550). Duidelijk wordt, dat het Franse humanisme in de 16-de eeuw grote nuances vertoonde, die het onmogelijk maken, het onder één enkele noemer te brengen. In het tweede deel heeft Bohatec de invloed van Budé op Calvin, zowel materieel als formeel van aard, geschetst. Hoogst stimulerend voor verder onderzoek zijn de gedeelten, waarin samenhangen aangewezen worden tussen Budé en Calvin inzake geschiedenisbeschouwing, godsleer, ethiek en staatsopvatting. Telkens wordt men voor verrassingen geplaatst. Wij noemen een voorbeeld. De bekende aanhef van de 'Institutie': 'Summa fere sanctae sapientiae duabus his partibus constat: cognitione Dei ac nostri' zou aan het Franse humanisme zijn ontleend, zij het dat Calvin de definitie op eigen wijze vult (S.241), in plaats van aan Zwingli's uitspraak over subject en object der religie in het begin van zijn 'Commentarius'.

A. M. HUGO schreef een proefschrift over Calvijns dissertatie ³. Van diens commentaar op Seneca's 'De Clementia' meent de auteur, dat hij de jonge Calvin toont 'als een echte christen-humanist van Erasmiaanse stempel; als een jong filoloog, die wellicht later nog iets belangrijks zal presteren op het gebied van de theologie en vooral van de patristiek (waarvan hij reeds een behoorlijke kennis blijkt te bezitten), doch die hier, met deze publicatie, allereerst een plaats wil veroveren in de geleerde

¹ Fr. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, 292 p.

² Josef Bohatec, *Budé und Calvin*. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus, H. Böhlau Nachf., Graz 1950, 492 S.

³ A. M. Hugo, *Calvin en Seneca*. Een inleidende studie van Calvijns commentaar op Seneca, *De Clementia*, anno 1532. Wolters, Groningen-Djakarta 1957, 243 blz.

wereld van zijn tijd, en zijn naam bekend wil maken als een, die zich niet zonder vrucht heeft gewijd aan de beoefening der *bonae literae*' (blz. 77). Volgens Hugo pleit de commentaar tegen een vroege datering der 'subita conversio', is hij integendeel juist een poging tot ontkoming aan een innerlijk conflict en tot uitstel van de beslissing, die later vallen zou.

Wat hebben wij te verstaan onder de plotselinge bekering, waarover Calvijn in de inleiding tot zijn commentaar op de Psalmen sprak? Wijlen P. SPRENGER heeft aan deze vraag een studie gewijd ¹, waarin hij vooral de in genoemde inleiding gebezigde begrippen *conversio* en *docilitas* op hun betekenis in Calvijns oeuvre heeft onderzocht. De conclusie van de auteur is, dat de *subita conversio* geplaatst moet worden in 1527/1528, vóór Calvijns verblijf te Bourges, en dat zij niet het resultaat van een langdurige geestelijke worsteling was, doch 'nur den allerersten Anfang der für ihn neuen Lebensrichtung bezeichnet, höchstens den Beginn, wenigstens die erste Grundvoraussetzung für das bereitwillige Hören auf die Stimme Gottes bzw. Christi' (S. 74). Over de plaats, die de commentaar op Seneca in deze ontwikkeling inneemt, meent de schrijver op grond van een passage uit de pas gepubliceerde preken over 2 Samuel te kunnen vaststellen, dat de tijd, waarin dit werk tot stand kwam was: 'eine Zeit, da er mit dem Bekenntnis seines Glaubens zurückhielt -und zwar ganz bewusst' (S. 33).

2. *Theologische kenleer*. Nadat reeds bij de opkomst der dialectische theologie het probleem der natuurlijke theologie bij Calvijn was gesteld ², is dit thans opnieuw behandeld in een studie over Calvijns theologische kenleer, oorspronkelijk dienende als dissertatie te Zürich ³. De schrijver, de Amerikaan E. A. DOWEY, betoogt, dat de trinitarische structuur van de definitieve uitgave der Institutie misleidend is, omdat zij niet overeenstemt met de inhoud van het werk ⁴. In feite zou het niet het Apostolicum zijn, dat de stof bepaalt, maar de in I, 2, 1 gereleveerde *duplex cognitio Domini*, de kennis van God de Schepper (boek I) en van God de Verlosser (boek II t/m IV). Tussen deze twee ziet Dowey een dialectische verhouding, waarbij hij aan het feit, dat de kennis van God de Schepper vooropgaat, een principiële betekenis toekent. In tegenstelling tot onderzoekers uit de dialectische school, vooral tot W. Niesel, vindt de schrijver, zelf leerling van E. Brunner, bij Calvijn wel degelijk een natuurlijke theologie.

Nagenoeg te zelfder tijd verscheen, eveneens in de Verenigde Staten, over hetzelfde onderwerp een boek van de hand van T. H. L. PARKER, dat echter het vraagstuk van de natuurlijke theologie bij Calvijn beschrijft onder het veelbetekenende hoofd 'the failure of nature', de kenleer van de hervormer veel meer vanuit diens christologie benadert en in zijn tweede druk ⁵ een kritische bespreking van Dowey's boek bevat.

¹ Paul Sprenger, *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, 11), Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, 101 S.

² Peter Brunner, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin* (Theologische Existenz Heute, Heft 18), Chr. Kaiser Verlag, München 1935.

³ Edward A. Dowey Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Columbia University Press, New York 1952, 261 p.

⁴ Vgl. hierover J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Wageningen 1938, blz. 98-102.

⁵ T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, Revised Edition, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1959, 129 p.

3. *Christologie*. Na de twee grote studies over Calvijns christologie, beide in ons taalgebied verschenen, die van E. EMMEN¹, die vooral handelt over Christus' persoon, en die van H. SCHROTEN² over Christus' werk, bepaaldelijk over het *munus triplex*, heeft dit onderdeel van de theologie van de reformator weinig aandacht gekregen. Dat er echter nog het een en ander te onderzoeken is overgebleven, heeft J. F. JANSEN, hoogleraar aan het Presbyteriaanse Hanover College (Indiana, U.S.A.), bewezen met zijn kleine maar belangrijke studie over Calvijns leer aangaande het werk van Christus³. Geheel tegen de draad der calvinistische traditie in betoogt deze auteur nl. dat het *munus triplex* in Calvijns theologie een geringe rol speelt. 'The essential structure of his doctrine of Christ's work remains two-fold. If such be the case, then the *munus triplex* is not the truest expression of his theology' (p. 51). Calvin heeft het *munus triplex* in de latere uitgaven van de Institutie en de catechismus wel geformuleerd, doch niet gebruikt. In de commentaren juist op die oudtestamentische plaatsen, waar de messiaanse belofte aan de orde is, beschrijft de hervormer het ambt van Christus als een tweevoudig ambt, nl. dat van priester en koning. Over het aspect van Christus' werk, dat later is toegeschreven aan het z.g. profetisch ambt, schrijft Jansen: 'If we read carefully, we find that the revelatory character of Christ's work does not receive a separate messianic or 'typical' treatment - rather, it belongs to His *de persona*, it permeates His kingly and priestly work' (p. 58). De conclusie is dan ook: 'Thus we are left with the odd fact that Calvin nowhere uses the formula that he had himself suggested' (p. 105).

4. *Pneumatologie*. De literatuur over Calvijns pneumatologie is verrijkt door een knappe studie van W. KRUSCHE⁴. Het boek is geïnspireerd door probleemstellingen van de huidige theologie en beïnvloed door het denken van K. Barth. Het bevat interessante discussies met het Nederlandse neo-calvinisme, S. v. d. Linde en Günter Gloede, alweer over algemene genade en natuurlijke godskennis. Minder dan sommige anderen is Krusche geneigd, eigen standpunt in Calvijns theologie in te leggen. Integendeel, hij tracht deze zo objectief mogelijk weer te geven, maar staat hier en daar afwijzend. Na een korte 'trinitätstheologische Grundlegung' handelt de auteur over de 'drei Bereiche der Geisteswirksamkeit', kosmos, mens en kerk. In dit schema, waarin het werken des Geestes onderscheiden wordt door zijn 'Gegenüber', vindt de auteur het eerste kenmerk van Calvijns pneumatologie, nl. het universalisme. Hierin, vooral in de opvattingen van de hervormer over de natuurlijke gaven des Geestes, ziet hij meer een vrucht van het humanisme dan van bijbels denken. Een andere onderscheiding, nl. die in het *filiologie*, volgens welke het Geesteswerk in kosmos en polis uitgaat van de eeuwige Zoon als Scheppingsmiddelaar, en dat in de kerk van de geïncarneerde Zoon als Verlossingsmiddelaar, openbaart het tweede kenmerk dezer pneumatologie, nl. de contingentie. Hierin voelt de auteur zich kennelijk beter thuis.

¹ E. Emmen, *De Christologie van Calvin*, Amsterdam 1935.

² H. Schroten, *Christus, de Middelaar, bij Calvin*. Bijdrage tot de leer van de zekerheid des geloofs, Utrecht 1948.

³ John Frederick Jansen, *Calvin's Doctrine of the Work of Christ*, James Clarke & Co. Ltd., London 1956, 120 p.

⁴ Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 348 S.

5. *Ecclesiologie en sacramentsleer*. Zoals in de aanvang reeds geconstateerd werd, is de belangstelling voor dit deel van Calvijs theologie groot. Vooral de Angelsaksische theologen waren zich dapper op dit terrein. T. F. TORRANCE heeft een vergelijking getroffen tussen Luther, Bucer en Calvijn inzake de betekenis van de eschatologie voor de ecclesiologie ¹, waarin hij hun eschatologieën resp. als 'eschatology of faith', 'eschatology of love' en 'eschatology of hope' heeft gekenmerkt. Ook in G. MACGREGOR's boek over de leer aangaande de kerk in de gereformeerde traditie ² staat een belangrijk hoofdstuk over Calvijn. De auteur ziet diens belangrijkste methodische fout in de verbinding tussen kerk en predestinatie. 'By bringing predestination into the definition of the Church one falls inevitably into a great error. Predestination is outside the temporal order; the Church is within this... The danger of treating the Church in terms of the eternal decrees of God, instead of in terms of the redemptive process, is analogous to the danger, very obvious in later Calvinism, of treating the atonement in terms of those eternal decrees, that are made by God in his inscrutable wisdom' (p. 49).

De stroom van studies over Calvijs sacramentsleer houdt aan. R. S. WALLACE schreef een boek ³, dat de relatie van Woord en sacrament in het breder verband van Calvijs openbaringsbegrip en schriftleer stelt. De auteur laat met tal van goed gekozen citaten de hervormer zelf aan het woord. Ernstige nadelen van deze studie zijn : het gebrek aan eenheid, veroorzaakt door de behandeling van een veelheid van onderwerpen, die niet alle met het hoofdthema verbonden zijn (ook hier bijv. weer de kenleer), het gebrek aan historische kleur en het feit dat het ecclesiologische gezichtspunt in plaats van het beheersende uitgangspunt een tamelijk onbelangrijk sluitstuk is geworden. Vooral tegen dit laatste moeten o.i. ernstige bedenkingen ingebracht worden.

H. GRASS laat in zijn vergelijkende studie over de avondmaalsopvattingen van Luther en Calvijn ⁴ aan de systematische uiteenzetting van beider sacramentsleer een genetische beschrijving voorafgaan. De auteur ziet het fundamentele verschil tussen de twee hervormers gelegen in Calvijs uitdrukking 'distinctio sed non separatio', die hij terugvindt in diens christologie, in zijn leer aangaande de verhouding tussen Woord en Geest (*vocatio externa* en *vocatio interna*) en in zijn sacramentsleer (teken en zaak). Vanuit zijn lutherse visie meent Grass, dat de onderscheiding tussen *actio sacramentalis* en *actio spiritus* de objectiviteit van het sacrament in gevaar brengt. Waarschijnlijk moet men, om een juiste visie op Calvijs avondmaalsleer te krijgen, het 'distinctio sed non separatio' meer expliciet dan Grass gedaan heeft, als afweer tegen Zwingli's sacramentsleer evengoed als tegen die van Luther zien. Men krijgt dan meer oog voor het subtiële evenwicht tussen objectiviteit en subjectiviteit in Calvijs sacramentsleer.

¹ T. F. Torrance, *Kingdom and Church*. A Study in the Theology of the Reformation, Oliver & Boyd, Edinburgh-London 1956, 164 p.

² Geddes MacGregor, *Corpus Christi*. The Nature of the Church according to the Reformed Tradition, Macmillan & Co. Ltd., London 1959, 302 p.

³ Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, Oliver & Boyd, Edinburgh-London 1953, 253 p.

⁴ H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*. Eine kritische Untersuchung, Bertelsmann, Gütersloh 1954, 285 S.

In zijn recente dissertatie over Calvijns avondmaalsleer¹ ziet G. P. HARTVELT het begrip *substantia* als een kernbegrip van deze leer. De auteur schetst de ontwikkeling, die leidt tot een versterking van de gedachte van de instrumentaliteit van het sacrament, vooral van een vergroting van de betekenis van de *caro vivifica Christi*. Het was Calvijn volgens Hartvelt in het avondmaal niet slechts te doen om de heilsbetekenis van Christus' vlees, het meritum, de weldaden van de Heer, doch hij kende krachtens de unio personalis aan de caro Christi op zichzelf, afgezien dus van het kruisoffer, goddelijke kracht toe. De caro Christi was voor Calvijn het kanaal, waardoor het leven ons toevloeit, en bezat niet slechts een functionele doch ook een ontische betekenis. De schrijver, die Calvijns avondmaalsleer aanmerkelijk dichter bij die van Luther stelt dan gebruikelijk, ziet in deze gedachten invloed van Cyrillus. Hij wijst de door hem beschreven visie af, omdat zij een inbreuk is op het door Calvijn zelf zo belangrijk geachte 'vere homo' van Chalcedon en omdat zij Luthers leer van de communicatio idiomatum te zeer benadert. Dit boek vraagt om een meer expliciete uiteenzetting van Calvijns incarnatieler, waarin de hier beschreven aspecten van zijn avondmaalsleer betrokken en getoetst worden. Het is jammer, dat de auteur van dit belangrijke boek, die bij herhaling wijst op de mobiliteit van Calvijns begrippenmateriaal en op het plerofore karakter van zijn substantiebegrip, dit inzicht niet heeft toegepast op het corpus-Christi-begrip. Dan zou hij de onvergefelijke fout van Wallace, nl. de verwaarlozing van het ecclesiologische gezichtspunt van Calvijns sacramentsleer, niet herhaald hebben.

Aan het oecumenisch aspect van Calvijns werk was tot voor kort weinig aandacht geschonken. Schrijver dezes heeft op grond van een onderzoek van de correspondentie van de hervormer² getracht een beeld te tekenen van Calvijns plaats in en invloed op het 16-de eeuwse protestantisme, van zijn betrekkingen met zwinglianen, lutheranen en de kerk van Engeland, van zijn houding t.a.v. Rome en de secte, die de grenzen van zijn oecumenisch streven markeerden, en van grond en karakter van dit streven. In een voordracht, in Duitsland gehouden, heeft de Bernse dogmenhistoricus G. W. LOCHER³ zich met hetzelfde onderwerp beziggehouden.

Bezinning op Calvijns oecumenisch werk zal vanzelf leiden tot een onderzoek naar zijn katholiciteitsbegrip en in verband hiermede naar zijn houding t.a.v. de vroege kerk. Voor de laatste oorlog waren hierover reeds belangrijke publicaties verschenen⁴. In 1957 is het onderzoek echter verder gebracht door de omvangrijke en nauwkeurige studie van de r.k. auteur LUCH. SMITS. Toegerust met een bewonderingswaardige kennis van beiden, heeft de schrijver de betekenis van de bisschop van Hippo voor de hervormer van Genève beschreven. De talrijke Augustinus-

¹ G. P. Hartvelt, *Verum Corpus*. Een studie over een centraal hoofdstuk uit de avondmaalsleer van Calvijn, W. D. Meinema, Delft 1960, 239 blz.

² W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus*. Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling (Kerkhistorische Studiën, VIII), Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1959, 321 blz. Zie *Vox Theologica* 29 (1958-59), 165.

³ Gottfried W. Locher, *Calvin Anwalt der Ökumene* (Theologische Studien, Heft 60), Evangelischer Verlag, Zollikon 1960, 28 S.

⁴ Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVII^e siècle*, Gembloux 1932, p. 65-94; vgl. J. Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie*.

citaten, die hij heeft opgediept bij Calvijn, overtuigen ons ervan, dat 'parmi les Pères de l'antiquité, aucun ne jouit d'un prestige comparable à celui de Saint Augustin. Celui-là, de l'avis du réformateur, avait mieux que tout autre compris l'Écriture et avait, en outre, repris à ces prédécesseurs toutes leurs exégèses légitimes. Il représentait, par conséquent, l'interprétation biblique authentique des anciens temps' (p. 259). Even duidelijk echter als Augustinus' gezag voor en invloed op de reformator, vooral inzake de leerstukken van zonde en genade, predestinatie en avondmaal, is het feit dat deze dit gezag normeert aan de maatstaf, die voor hem de hoogste is, het Woord Gods¹.

Uiteraard hangt met Calvijns houding t.a.v. de vroege kerk ook zijn geschiedenisopvatting samen. Hierover schreef de Zwitser H. BERGER een boek² met belangwekkende gegevens betreffende Calvijns periodisering der geschiedenis, zijn opvattingen betreffende de historische plaats der reformatie en zijn visie op het pausdom als de antichrist. Helaas lijdt dit boek aan een gebrek aan systematiek, veroorzaakt door het te berde brengen van te veel heterogene elementen, die met het eigenlijke slechts zijdelings te maken hebben.

6. *Ethiek, politiek, sociaal en economisch leven.* Over Calvijns opvattingen betreffende het christelijk leven verscheen een fraai boek van de hand van R. S. WALLACE, wiens naam wij eerder in dit overzicht tegenkwamen³. Uitgangspunt van deze studie is, 'that all Calvin's decisions on widely differing aspects of the Christian life can be understood and seen in their unity as they are seen to arise from his doctrine of the person and work of Christ as involving once-for-all the sanctification and destiny of His Church' (p. VI). Het uitgangspunt van de ethiek is de christologie; christelijk leven is participeren aan Christus' kruis en opstanding. De auteur toont aan, dat Calvijns ethiek bepaald niet individualistisch is. Helaas mist ook dit boek de nodige historische kleur. In het gewichtige hoofdstuk over 'Christian moderation' bijv., waarin begrippen als 'modesty', 'virtues', 'contentment' en 'prudence' behandeld worden, had een grondige vergelijking met de ethiek der humanisten niet mogen ontbreken.

Een helder inzicht in Calvijns politieke activiteiten verkrijgen wij uit het boek van de Amerikaan R. M. KINGDON, handelende over de relaties tussen Genève en Frankrijk in de jaren 1555-1563⁴ en goeddeels gebaseerd op onuitgegeven bronnen in archieven en bibliotheken in Frans Zwitserland, vooral op de Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. De auteur beschrijft de betekenis van de opleiding van predikanten te Genève en van hun uitzending, veelal terugzending, naar Frankrijk en de wijze, waarop men vanuit de Rhône-stad middels deze predikanten invloed uitoefende op het Franse kerkelijk en staatkundig leven. Een en ander wordt geconcretiseerd in een beschrijving van Genève's houding

¹ Luchsius Smits, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*. I: *Étude critique littéraire*, 1957; II: *Tables des références augustinienes*, 1958. Zie A. D. R. Polman, 'Calvijn en de Oude Kerk', *Vox Theologica* 30 (1959-60), 72-79.

² Heinrich Berger, *Calvin's Geschichtsauffassung*, Zwingli-Verlag, Zürich 1955, 253 S.

³ R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Oliver & Boyd, Edinburgh-London 1959, 349 p.

⁴ R. M. Kingdom, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France 1555-1563* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, XXII), E. Droz, Genève 1956, 163 p.

t.a.v. de samenzwering van Amboise en bij het uitbreken van de Hugenotenoorlog.

Over Calvijns economische en sociale opvattingen schreef A. BIÉLER een omvangrijke studie ¹. De auteur, predikant en doctor in de economie, schetst in het eerste deel de calvinistische hervorming tegen de achtergrond van de ineenstorting der middeleeuwse samenleving als 'une réforme intégrale de la société'. Duidelijk wordt, dat de hervorming in de zin van Calvijns van de aanvang af politieke implicaties had. Het tweede deel behandelt Calvijns opvattingen over de bestemming van mens en maatschappij, de verhouding tussen kerk en staat, rijkdom en armoede, de functie van het geld, arbeid en loon, landbouw, kunst, wetenschap, techniek, handel en bankwezen. De belangstelling van de lezer gaat natuurlijk vooral uit naar het slothoofdstuk, handelende over de relatie tussen calvinisme en kapitalisme, waarin de schrijver de theorieën van Max Weber en Ernst Troeltsch alsmede enkele moderne opvattingen aan een beoordeling onderwerpt. Wat Weber en Troeltsch betreft, dezen hebben volgens de auteur Calvijns op ongeoorloofde wijze geïdentificeerd met latere puriteinse stromingen, 'des mouvements religieux d'origine calviniste, mais déjà considérablement déformés et sécularisés', waarvan het heet: 'le puritanisme qu'ils analysent est au moins aussi éloigné du calvinisme de Calvin que l'est aujourd'hui le protestantisme suisse ou français' (p. 494). Als voorbeelden van verschil tussen het latere calvinisme en Calvijns zelf noemt Biéler de grote betekenis, die de latere volgelingen van de hervormer hebben toegekend aan de predestinatie alsmede aan de ascese van de arbeid, de verachting der levensvreugde en de deugd van het sparen. Al deze elementen zijn z.i. onbruikbaar voor de fundering van een theorie betreffende het verband tussen Calvijns en het kapitalisme. Trouwens, ook over het kapitalisme wil de schrijver meer gedifferentieerd denken. Als vader van het kapitalisme kan Calvijns slechts in zoverre beschouwd worden, als hij in zijn ethiek, die een 'éthique de la totalité' was, aan het economisch leven, aan geld en arbeid een betekenis toekende, die het nimmer tevoren gehad had en die het de calvinisten mogelijk maakte, zich er ten volle mede te occuperen. Men moet hierbij echter niet denken aan het kapitalisme in de zin waarin wij het begrip hanteren. Dit impliceert immers juist een 'relâchement de la doctrine et de la morale réformées' (p. 514). Zo draagt ook dit boek bij tot de noodzakelijke onderscheiding tussen Calvijns en calvinisme.

Deze ontdekking van de niet-calvinistische Calvijns, vrucht van een onbevangen objectieve benadering van de historische bronnen, behoort mede tot de belangrijke winstpunten van het nieuwere onderzoek.

Den Haag, 15 juli 1960

W. NIJENHUIS

¹ André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Librairie de l'Université, Genève 1959, 562 p.

Boekbesprekingen

HANS WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk*. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 37). Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1960. 128 blz., ingenaaid DM 19.50.

Vanuit de gezichtshoek van de 'traditionsgeschiedtliche Schule' behandelt Wildberger in dit boeiende en exact gestileerde boekje de 'Traditionsgeschichte' van het gedachtencomplex aangaande de uitverkiezing van Israël. Hij beperkt zich daarbij bewust tot die tradities die Israël als volk, als geheel beogen. Als uitgangspunt dient Ex. 19:3b-8, volgens hem de neerslag van een zeer oud stuk ritueel van het oud-israëlietische 'Erwählungsfest' (hoofdstuk 3). Dit feest wordt geïdentificeerd met het maššōt-feest, dat geen Kanaänese akkerbouwfeest is van origine, maar een oud nomadisch gebruik, als overleveringscomplex streng te scheiden van het pèsah, waarmee het later verbonden is. Het 'Erwählungsfest' werd door de amphiktyonie van de twaalf stammen jaarlijks gevierd aan het heiligdom te Gilgal, één van de brandpunten van de twaalfstammenbond. Pas de staatkundige, culturele en godsdienstige omwenteling, die de koningstijd met zich mee bracht (hoofdstuk 4), ondermijnde het bestaan van de afzonderlijke heiligdommen, en heeft de stoot gegeven tot versmelting van aanvankelijk los naast elkaar staande overlevingsgroepen, zo ook tot de opname van de verbonds- in de uitverkiezings-traditie.

Enkele kanttekeningen mogen bij dit veelzijdige werkje niet ontbreken. Dat noot 49 op blz. 38 is weggefallen, soit; zij moet ongeveer luiden: 'Vgl. oben S. 12 und S. 35'.

Wanneer wij Wildbergers datering en localisering van Ex. 19:3b-8 betwijfelen, tasten wij de kern van het betoog aan. Met alle reserve het volgende:

1) Op blz. 12v. en blz. 19 geeft de auteur argumenten voor prae-deuteronomische datering van de bewuste passage. Deze zijn m.i. stuk voor stuk argumenten met weerhaken, richten zich tegen de gebruiker. Dat Deut. 4:6,34, in een vermoedelijk na-exilisch geheel, evenals Ex. 19:6 גוי van Israël gebruikt, hoe besmet deze term ook mocht zijn, belemmert de hantering van גוי als maatstaf voor datering vóór Deut.

2) Wildbergers positie wordt verzwakt doordat hij gedwongen is Ex. 19:5a als secundaire interpolatie te beschouwen (blz. 35-38).

3) Over de *crux* מְמִלְכָּת כְּהֹנִים (Ex. 19:6) uit Wildberger zich langdurig. In plaats van uit te gaan van de constatering (blz. 82), dat מְמִלְכָּת en גוי parallele begrippen zijn, en bijv. גוי te omschrijven met 'ethnische eenheid', en מְמִלְכָּת met 'nationale eenheid', laadt de schrijver מְמִלְכָּת met een actieve inhoud, nl. Jhwh's koninklijke heerschappij. Hij vertaalt het geheel met 'königlicher Herrschaftsbereich über Priester' (blz. 7, 15 en elders), en houdt in aansluiting daarop een opmerkelijke verhandeling over de voorstelling van Jhwh als Mèlèk (blz. 83-95), en zegt dat men niet gerechtigd is מֶלֶךְ, מְלֶכֶּה etc. zonder meer als (post-) davidisch te beschouwen, omdat ook de nomaden een Mālik kenden. Zo juist als dit alles moge zijn, in Ex. 19:6 hebben wij te maken met het woord מְמִלְכָּת, een politiek-technische term, die bezwangerd is met de urbane lucht van hoven en gezantschappen, hoe dan ook onvoorstelbaar in het nomadische klimaat van de Mālik. -Dat hij zelf niet geheel tevreden is met zijn weergave van מְמִלְכָּת כְּהֹנִים bewijst Wildberger op blz. 18, waar hij tòch maar vertaalt: '... der königliche Herrschaftsbereich der Priester'.

Tenslotte: met genoegen zal men deze lucide, stimulerende studie in zich opnemen.

D. NAUTA, H. SMITSKAMP, A. D. R. POLMAN, G. BRILLENBURG WURTH, *Vier redevoevingen over Calvijn*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 79 blz., ingenaaid f 1,50.

Deze redevoevingen zijn gehouden ter gelegenheid van de Calvijn-herdenkingen aan de Theologische Hogeschool te Kampen en aan de Vrije Universiteit. De eerste twee, die van prof. dr. D. Nauta over 'Calvijn en zijn Academie in 1559' en die van prof. dr. H. Smitskamp over 'Calvijns Academie en de Nederlanden', hangen nauw samen. Zij behandelen bovendien een onderwerp, dat zeer passend is in een academische herdenking. De derde bijdrage, te weten van prof. dr. A. D. R. Polman over 'Calvijn en Luther', is van dogmatische aard. Betoogd wordt dat in Luthers theologie de verhouding van de heilige God en de zondige mens, in Calvijns theologie de verhouding Schepper-schepsel het denken bepaalt. Of Luther zo weinig christocentrisch dacht, dat men zou kunnen zeggen: 'Een rechtsgeleerde handelt over de mens als bezitter van bepaalde goederen. Een dokter denkt daarbij aan gezonde en zieke mensen. In de theologie echter disputeert men over de mens als zondaar. Dat is het wezen van de mens in de theologie...', wagen wij nog te betwijfelen. Omdat prof. Polman bepaaldelijk over de *structuur* van Luthers en Calvijns theologieën wilde spreken, ware het interessant geweest, indien hij de structuurverandering van Calvijns Institutie in 1559 bij zijn overwegingen betrokken had. Had deze enige principiële betekenis ten aanzien van het door hem geschetste onderscheid tussen Luther en Calvijn?

Het bundeltje besluit met een beschouwing van prof. dr. G. Brillenburg Wurth over 'Calvijn en het Koninkrijk Gods', waarin enkele lijnen naar het heden worden getrokken. Dat de cultuurbeschouwingen van Kuyper niet zonder meer door de theologen in de gereformeerde kerken van onze tijd gedeeld worden, blijkt uit deze redevoeving wel.

Den Haag

W. NIJENHUIS

REGIN PRENTER, *Schöpfung und Erlösung, Dogmatik*. Band 1: Prolegomena, Die Lehre von der Schöpfung; Band 2: Die Erlösung. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1958-1960. 554 blz., gebonden DM 32.-

Naast O. Weber's *Grundlagen der Dogmatik I* (Neukirchen - Moers 1955), dat al voorgesteld werd als dogmatisch leerboek ook aan de Nederlandse universiteiten, is nu in Duitse vertaling verschenen het werk van Regin Prenter, in Denemarken bedoeld als leerboek voor de dogmatiek. Prenter is een Lutherse theoloog; dat is te merken in heel zijn dogmatiek, waar alles tenslotte draait om het dogma van de rechtvaardiging door het geloof. De Prolegomena poneren, bij alle oecumenische openheid, het luthers-confessionele standpunt. Zowel bij de Rooms-katholieke kerk als bij de andere confessies ziet Prenter zijn luthers opgevatte 'kategorie' van het christendom, *sola scriptura*, *sola fide*, niet ten volle gehonoreerd: 'Das historische Offenbarungszeugnis, verbunden mit dem Heilsglauben, ist die 'Kategorie' des Christentums'. Van hieruit stelt hij de anderen vragen. Direct doet zich van onze kant de vraag voor, of dit werkelijk dienst aan de oecumene is. Misschien moet men nog niet beginnen met eigen ongelijk; doch wel dienstig is de epochè-houding. Nu zien we Prenter overal volop Luthers blijven en niet tot het echte gesprek met de Gereformeerde theologie komen.

Zo komt ook niet tot zijn recht de gepeioneerde dialectische correlatie van metafysiek en dogmatiek. De grote vragen van wereld en cultuur komen in deze dogmatiek niet zo naar voren, al kan men zeker op grond van Prenters beschouwingen vruchtbaar over dergelijke problemen denken. Heel deze dogmatiek is een waarschuwing tegen het verstaan van het evangelie als een wereldbeschouwing. Zo worden in de scheppingsleer schepping en verlossing nauw op elkaar betrokken, waarbij de verhouding van wet en evangelie, en in verband daarmee de kennis van de zonde, tot de interessantste punten uit deze dogmatiek behoren.

Het is zeer de moeite waard, dit werk naast Webers dogmatiek te bestuderen, en en zich er werkelijk door te laten 'befragen'.

Nagele

G. w. d. j.

FRIEDRICH GOGARTEN, *Der Schatz in irdenen Gefäßen*. Predigten.
Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart (1960). 363 blz. gebonden DM 24.-

Een reeks van 61 preken van de hand van de vroegere hoogleraar voor systematische theologie in Göttingen, weergegeven in de chronologische volgorde waarin zij door Gogarten in de jaren 1939-1954 werden gehouden.

Nijmegen

E. BEEKMAN O.F.M.

K. L. PICCARDT, *Wijsbegeerte in verval*. Herkomst en wezen van het existentialisme. J. H. de Bussy, (Amsterdam) 1960. 126 blz., ingenaaid f 3.90

Volgens de omslag het werk van iemand die niet bang is met een eigen mening voor de dag te komen. De schrijver begint daar meteen mee en vertelt ons dat, omdat Kants *a priori* der causaliteit niet opgaat, de 'werkelijkheid' een causale structuur heeft. De op Kant volgende bewustzijnsfilosofie bestaat dus uit 'wilde hypothesen' (Fichte) en 'willekeur' (Hegel). Hierna keert Husserl terug naar de verschijnselen. 'Wonderlijk genoeg' voor de schrijver, die het begrip intentionaliteit nog niet tegengekomen schijnt te zijn, ontkent Husserl het bestaan van een buitenwereld. Heidegger gaat dan uit van een zijnsbegrip waarin het niet-zijn is verdisconteerd, en ziet niet dat 'niets' niet bestaat 'in de werkelijkheid'. Sartre vraagt zich zelf af waar dit niets zijn oorsprong heeft. Dat Sartre juist vanuit een bewustzijnsanalyse met hulp van het begrip intentionaliteit zowel het door schrijver gewraakte absolute idealisme als een naïef realisme wil vermijden, ontgaat de schrijver. Het lijkt hem tenminste 'niet nodig serieus op al deze dingen in te gaan'. Dat heeft hij dan ook niet gedaan.

Hengelo (O.)

J. C. M. VAN DER SLUIJS

V.S.T.F.-congres 1961

Reeds worden aan alle kanten voorbereidingen getroffen voor het komende V.S.T.F.-congres, dat 11-13 januari in Kampen gehouden zal worden. Het jaarlijks terugkerende hoogtepunt in de theologische studentenwereld.

Ik wil me op deze plaats niet uitputten in allerlei bespiegelingen om U ervan te overtuigen, dat U hier beslist komen moet. We gaan er nu eenmaal van uit, dat een theologisch student die zichzelf respecteert, onze congressen bijwoont. Dit is immers dé mogelijkheid om elkaar te leren kennen, contacten te hernieuwen en samen na te denken, te discussiëren en nieuwe stimulansen op te doen.

Ik haast me dan ook iets naders mee te delen. Het thema van dit congres luidt: *Koinonia*. Er is haast geen onderwerp te bedenken, dat momenteel zozeer in het centrum der belangstelling staat en waarover tevens de meningen zozeer uiteenlopen; redenen genoeg om hierover samen eens door te denken.

Wie zich met dit onderwerp bezighoudt gaat spoedig inzien, dat dit geen louter theologische aangelegenheid is en dat wetenschappelijke bezinning met het oog op de praktijk beslist noodzakelijk is. In deze geest is het congres dan ook opgezet.

We zien het als een groot voorrecht een aantal ter zake kundige referenten gevonden te hebben. We mogen U voorstellen:

Prof. dr. ir. H. van Riessen, die een cultuurfilosofische orientatie zal geven;

Drs. J. G. Vink o.p., die de exegetisch-dogmatische aspecten zal behandelen;

Prof. dr. W. Banning, die het onderwerp van de sociologische kant benadert, en

Prof. dr. J. C. Hoekendijk, die de lijnen voor de kerkelijke praktijk zal trekken.

Na elk referaat gaan we in discussiegroepen uiteen; in een slotforum zullen de kernpunten nogmaals naar voren komen. Verder staan een culturele- en een ontspanningsavond op het programma, terwijl op de Kamper sociëteit 'Cellebroederspoort' steeds gelegenheid tot praktisch-studentikoze koinonia is. Bovendien is Kampen een plaats, waar U niet dagelijks kunt verkeren; laat dus deze gelegenheid niet voorbijgaan!

Rest nog te vermelden, dat de reiskosten vergoed worden en dat de prijs van het congres ongeveer f 13.- zal bedragen. Voor verdere inlichtingen verwijzen we naar Uw faculteitsbestuur. Tot ziens in Kampen!

G. HEITINK
praeses V.S.T.F.h.t.

Een koerswijziging bij F. Buri?

In meer dan één geschrift van F. Buri's hand uit de laatste jaren bleek dat hij zich bezighield met een z.i. noodzakelijke poging tot het verderbrengen van de dogmatiek. Vernieuwing, omdat hij noch in de tot nu toe verschenen orthodoxe dogmatische werken noch in de andere, vrijzinnige geschriften het juiste christelijke antwoord vond op de vragen, gesteld door filosofie en wetenschap, om zo de crisis van het religieuze bewustzijn te boven te komen. Zowel in *Christlicher Glaube in dieser Zeit* (1952) als in zijn *Theologie der Existenz* (1954), om maar een enkel boek te noemen, gaf hij ontwerpen voor die vernieuwde theologie. In 1956 werden ze bekroond met het eerste deel van zijn *Dogmatik*. Van al deze werken werd door zijn recensenten getuigd, dat zij van vrijzinnige (links-vrijzinnige) allure waren¹, evenwel wat de substantiële gedachtengang, de denkvormen betreft, sterk traditioneel, dus overnemend het ganse christelijk-dogmatische spraakgebruik.

Terwijl deze genoemde werken zich óf sterk met de prolegomatische vragen der dogmatiek bezighielden, óf slechts kort aangaven hoe z.i. de materiële dogmatiek geschreven moest worden, verscheen er in 1957 een preekbundel *Das Lebendige Wort*, waarin hij de z.i. praktische uitwerking gaf van zijn eerder geformuleerde dogmatische inzicht, en in 1959 zijn nogal bekend geworden *Basler Bekenntnis heute*. In een recensie² van Dr. A. F. N. Lekkerkerker hierover valt te lezen, dat uit dit boekje blijkt dat niet meer het 'Selbstverständnis', maar de gehoorzaamheid aan de Openbaring Gods, betuigd in de Schrift, Buri heeft gedreven tot het schrijven van zeer heldere hoofdstukken over Drieëenheid, uitverkiezing, christologie etc. Later³ komt Lekkerkerker nog terug op deze gunstige beoordeling, welke hij van Buri had gegeven, nadat dr. H. Berkhof in een recensie in *In de Waagschaal* geschreven had, dat van een principiële koerswijziging bij Buri z.i. geen sprake was. De 'Bezugnahme auf unser Sein', kenmerkend voor Buri's behandeling van de oude belijdenis, lijkt Lekkerkerker alleszins legitiem. En de recensent handhaaft zijn gunstige beoordeling: 'ik persisteer bij mijn vreugde over dit geschrift'.

In Zwitserland verwonderde men zich echter van orthodoxe zijde over de snelle handreiking die de 'Evangelischer Verlag' Buri deed. Men zag nog niet zoveel verandering in Buri's positie.

Buri's bedoeling met zijn *Basler Bekenntnis heute* is, datgene wat de vaders uit de Schrift in geloof vernomen en in hun woorden beleden hebben, weer tot geloofsuitspraak voor ons te laten worden. 'Nicht das Bekenntnis der Basler Reformation, sondern die Predigt, die aus dieser Begegnung hervorgeht und solche Begegnungen vermitteln will, ist dann unser 'Basler Bekenntnis heute'. 'Kritisch, auswählend und umdeutend zum überlieferten Bekenntnis'⁴ zal Buri te werk gaan. Zijn kritische bewerking komt naar voren in het beklemtonen van de christologische structuur van het geloof

¹ Zie bijv. A. Rich, 'Theologischer Liberalismus heute', *Theologische Zeitschrift* 10 (1954), 289-307, in het bijzonder 298-306; H. van Oyen in *Kerk en Theologie* 9 (1958), 240.

² *Kerk en Theologie* 10 (1959), 191.

³ *Ibidem*, 245-246, cf. 11 (1960), 182.

⁴ *Basler Bekenntnis heute*, Zollikon (1959), S. 6,7.

in zijn geheel, iets wat de Bazeler belijdenis niet zo duidelijk naar voren laat komen volgens Buri. Op deze wijze wil hij het geloof voor de moderne mens bevrijden van de kramphouding die ontstaat, wanneer men iets, wat de gelovige in de grond van de zaak vreemd is, voor waar moet houden. Daarom wil hij, sprekend over de Drieëenheid, dit 'onderwerp' niet op de wijze van de Bazeler belijdenis behandelen, als 'Gegenstand der Lehre', doch als 'eine Sache des Lebens, des ganzen Menschen, der Praxis' ¹. In het spreken der vaderen en in ons spreken gaat het wezenlijk om het gemeenschappelijke 'im Glauben stehen'. Voor hen die in het christelijke geloof staan is het woord van de levende God, die hemel en aarde geschapen heeft, onderhoudt en tot het doel voert, persoon geworden in Jezus Christus en door hen kan dan de schepping christologisch verstaan worden. 'Seiner Verkündigung vom Reiche Gottes gegenüber müssen sie sich entscheiden, ob sie sich nun in Gottes Welt als Gottes Geschöpf verstehen wollen oder nicht Gottes Eingreifen in den Weltlauf kennen sie jetzt nicht mehr bloss vom Hörensagen, sondern sie haben das Wunder seines Eingreifens im eigenen Dasein erfahren' ².

Twee dingen komen dus duidelijk naar voren: ten eerste de relatie tot Christus, waarin alles gezien moet worden en tegelijkertijd de toepassing, heenwending op en naar onszelf. 'Nur in persönlichem Glauben ist es möglich' uitspraken te doen.

Over het komen van Christus sprekend zegt Buri dan op dezelfde wijze: 'Es kommt nun aber alles darauf an, dasz wir auch dieses Kommen Christi nicht in einem falschen zeitlichen und weltlichen Sinne verstehen, alsoob es sich da um ein in irgend einer Nähe oder Ferne datierbares Ereignis der Weltgeschichte handelt' ³. Het gaat er in onze Christus- en toekomstverwachting om, dat wij deze hanteren als een spiegel, om daarin ons ware wezen te leren zien, nl. dat wij toekomst hebben en daarin en daardoor gelegenheid om verzoening te leren kennen en te doen.

Op dezelfde wijze is Buri's vertolking van de Christusgeschiedenis te lezen:

'Es ist eine besondere Art von Geschichte, die uns hier bezeugt wird – und deshalb entspricht ihr auch eine besondere Art von Wissen. Gewisz, wir sollen diese Geschichte wissen, wie man sonst um Geschichten wissen kann. Wüssten wir doch noch viel mehr um diese Geschichten von Christus – und etwas weniger von unseren nahen und fernen Geschichten. Wie jenes nur ein Gewinn, so könnte dieses letztere kein Schade sein! Aber: nun eben nicht so wissen, wie wir von der Weltgeschichte und von unseren übrigen groszen und kleinen Geschichten wissen wollen und sicher auch wissen sollen, nämlich: wie es da eigentlich gewesen sei, wie und ob dieses oder jenes möglich gewesen sei, was daran wahr und was daran nicht wahr sei.

Bei dieser Geschichte von Jesus Christus, welche von der Bibel und auf Grund derselben von der christlichen Kirche als die alles durchdringende und zusammenhaltende Geschichte der Welt bezeugt wird, kann es nicht bloss um ein solches theoretisches Wissen und um ein solches von unserem Urteil abhängiges Wahrsein gehen. Diese Geschichte erweist sich uns in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit vielmehr da, wo wir sie uns als solchen Mittelpunkt, als solche Orientierung, als solche Zusammenfassung unseres Lebens im Groszen und im Kleinen, unserer und der ganzen Welt Haushaltung einfach vor Augen stellen und geben lassen. Da aber, wo wir dazu bereit sind und sie so verstehen, da erweist sie sich an uns nicht nur als wahr und wirklich, sondern da empfängt unsere Lebens- und Weltgeschichte in Einem damit zugleich Ordnung und Richtung. Da werden der 'Verlust der Mitte',

¹ *Basler Bekenntnis heute*, S. 27, 28.

² *Ibidem*, S. 34.

³ *Ibidem*, S. 41.

an dem unsere Zeit leidet, aber damit auch unsere ganze Zerfahrenheit und Unsicherheit behoben. Da bekommt unser Leben und unser Schicksal – was hinter uns liegt und was vor uns steht – Mitte, Ordnung, Sinn: in Christus, in dem alles zusammengefasst wird, was im Himmel und auf Erden ist. Christus wird zur Mitte und Klammer unseres Schicksals, und zwar ganz konkret, praktisch, anschaulich, erlebbaar, erkennbar¹.

Op dezelfde wijze moeten allerlei onderwerpen op ons betrokken worden; werden ze anders opgevat, nl. als bijbelse geschiedmededelingen, dan 'verläuft man sich in der Bibel'. 'Ostern, Himmelfahrt, Advent-Auferstehung, Erhöhung, Wiederkunft Christi, das ist 's, was uns im christlichen Kalender und im Glauben der Kirche zu unserer Standortsbestimmung in die Hand gegeben ist. Das ist die Auskunft auf unserer Frage, wo wir stehen; das sind Wegmarken, das ist wie eine Karte, am Hand deren man sich orientieren kann'².

Op deze christologische wijze kan men geheel Buri's herinterpretatie der Bazeler belijdenis lezen.

Eveneens op deze wijze zijn preken, bijv. die, welke hij hield bij de opening van het feest ter gelegenheid van het 500-jarig bestaan der Bazeler Universiteit: *Das Evangelium bei den Athenern*³. We moeten, zo betuigt hij, 'in unserer wirklichen Existenz' getroffen worden. Daarom moet aldus de door Paulus betuigde opstanding van Christus niet als een bovennatuurlijk wondergebeuren, dat eenvoudig voor waar te houden is, gezien worden, maar als aanbieding om tot geloof te komen. Dit geloof bestaat dan in een zich nieuw verstaan, op grond van tot nu toe verborgen mogelijkheden, in zijn verhouding tot God en de medemens^{3a}. Alles wat de opstanding betreft wordt hier ondergebracht in 'die gläubige Existenz des betroffenen Menschen'⁴.

Evenzo blijkt uit Buri's andere preken⁵ dat hij op de mens gericht is en daaraan zijn theologie dienstbaar wil maken. Het gaat hem in heel zijn theologisch bezig-zijn om de 'Möglichkeit christlicher Verkündigung'⁶. De mens moet nu geholpen worden, dat is: moet nu persoon worden. 'Der Mensch ist so geschaffen dasz ihn das Bewusstsein Gottes Geschöpf zu sein, so durchtönen (Lateinisch: personare) kann, dasz er dadurch im Unterschied zu allen anderen Geschöpfen 'Person' werden kann'.⁷ Pas dan leeft de mens in de wereld vrij van de hem onderdrukkende machten en kan hij tot Gods schepping amen zeggen.

Ook in deze prekenbundel *Das lebendige Wort*, die in het tweede deel het boek de Openbaring aan Johannes behandelt, gaat het er niet om de mens verhalen te vertellen over verre toekomst, maar om de mens in zijn situatie aan te spreken. Hem wordt een nu geopende deur voor ogen gesteld en is het 'spoedig' uit Opb. 3 'das Wort der echten Hoffnung, die ohne zu zwingen doch jeder Zeit die Hilfe vor der Türe sieht'⁸. Elk moment

¹ *Basler Bekenntnis heute*, S. 55, 56.

² *Ibidem*, S. 59.

³ Basel 1960.

^{3a} *Münsterpredigt 29 Juni 1960*, S. 11-12.

⁴ Aldus W. Bieder in *Evangelisches Missionsmagazin* 104 (1960), S. 96.

⁵ *Das lebendige Wort*, Hamburg-Bergstedt (1957).

⁶ F. Buri, *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*, I, Vernunft und Offenbarung, Bern-Tübingen (1956), S. 4.

⁷ *Das lebendige Wort*, S. 123.

⁸ *A.w.*, S. 121.

kan het eindgericht aanwezig zijn; vandaaruit valt steeds de aansporing op tot het werkzame leven, om werking van zichzelf uit te laten gaan. In een Hemelvaartspreek (Opb. 2:8-11) ¹ spreekt Buri weer op deze wijze: 'In der Tat: die Himmelfahrtsgeschichte ist keine Wahrheit, die man als sicheren Glaubensbesitz behaupten kann. Sie ist nur Wahrheit für den, welcher sich in Anfechtung, auch in der Anfechtung des Zweifels, bewährt. Sie wird in der Welt nicht eindrücklich durch die Proklamation eines Glaubensbekenntnisses, sondern durch ein schlichtes Dienen und Auf-sich-nehmen von Mühen und Schwierigkeiten leiblicher, seelischer und geistiger Art. Christus erweist sich in dem Masze als der König der Herrlichkeit als wir bereit sind ihm in Niedrigkeit treu zu sein.'

Op dezelfde wijze schrijft Buri over de opstanding van Jezus en van de doden, nl. in betrekking tot de mens zelf: 'Wie ich mich in meiner Gegenwart angesichts dieser Botschaft von der Auferstehung Jesu und von der Auferstehung der Toten verstehe, darauf kommt es nach diesem Evangelium entscheidend an. Hier ereignet sich das Heil- oder wird es ewig verspielt'. Niet van belang voor ons is hoe het is toegegaan bij Jezus' opstanding en hoe het zal gaan bij die van ons, maar het gaat er om dat wij onszelf in het licht van dit woord verstaan en dan hieruit leven.

In dit alles zou dan, volgens recensenten in binnen- en buitenland, een heenwending naar het orthodoxe, reformatorische belijden te zien zijn, dus een zich afwenden van wat Buri geschreven had in zijn in 1956 verschenen Dogmatiek, die als liberaal bestempeld werd.

In dezelfde tijd waarin zijn *Basler Bekenntnis heute* verscheen, publiceerde Buri ook een artikel ² met de kenmerkende titel: 'Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus'. En in 1960 verschijnen ook *Die Substanz des christlichen Glaubens - Ihr Verlust und ihre Neugewinnung* ³, en een artikel in de *Schweizerische Theologische Umschau*: 'Theologie zwischen- oder mit Jaspers und Heidegger' ⁴. In deze drie publicaties geeft Buri prolegomatische opmerkingen die bepaaldelijk niet principiëel verschillen van zijn grote Prolegomena, gepubliceerd in 1956, als eerste deel van zijn dogmatiek.

Buri wil, gelijk gezegd, verder komen in de theologie en meent daartoe een derde weg te moeten gaan, die niet een voortgaan is op het pad van de door Barth vernieuwde orthodoxie, noch op dat van de hernieuwers (bewuste of onbewuste) der liberale theologie, noch op het spoor van hen die een synthese van beide overtuigingen trachten te geven. Buri wil besliste vernieuwing geven, door hem genoemd een 'Theologie des Glaubens' ⁵. Deze 'Theologie des Glaubens' zal hij geven in de nog te verschijnen delen van zijn dogmatiek, die wellicht sterk christelijk-traditioneel van taal zullen zijn, gelijk zijn *Basler Bekenntnis heute*, ook daarin sterk heenwerkend naar het ervaren en verwerkelijken van het in Christus verschenen nieuwe zijn.

In zijn artikel in het *Theologische Zeitschrift* wijst Buri aan waarom

¹ A.w., S. 111.

² *Theologische Zeitschrift* 16 (1960), 33-58.

³ F. Buri, *Die Substanz des christlichen Glaubens - Ihr Verlust und ihre Neugewinnung*. Eine Besinnung im Blick auf Gerhard Szczesnys "Die Zukunft des Unglaubens" (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 226), Tübingen 1960.

⁴ *Schweizerische Theologische Umschau* 30 (1960), 83-94.

⁵ Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus, S. 57.

het gesprek tussen rechts en links tenslotte altijd op onzakelijkheid uitloopt. Het gaat niet om stellingname op perifere gebieden, maar om punten waarin het geheel op het spel staat.

Om dit zo duidelijk mogelijk te laten zien, geven wij een korte beschrijving van Buri's *prolegomena* zoals hij die gaf in zijn jongste publicaties.

Allereerst is daar de existentie, 'das Ich-Selbst des Ichs', waarover geen wetenschap een algemeen geldende uitspraak kan doen, een 'Selbstsein' ¹. Deze existentie weet zich zelf betrokken op het Transcendente, hetwelk niet als zwijgend, zich steeds weer terugtrekkend, mag gezien worden, maar waarvan Buri spreekt als 'der redende Gott' ². Ook spreekt hij van de 'Sprache der Transzendenz' ³.

Deze existentie, die zich betrokken weet op deze sprekende God, op de 'Logos Gottes', die spreekt in ruimte en tijd, in de geschiedenis, komt zo tot zelfbewustzijn, wat Buri geloof noemt. De waarheid van de mythologie, d.i. van de vormen en verschijningen waarin de Logos Gods in ruimte en tijd spreekt, en die als Logos Gods niet gelijk is aan de menselijke logos die zich uitspreekt, deze waarheid is een zaak van het zelfbewustzijn, van het zichzelf verstaan in zijn zich-op-het-Transcendente-betrokken-weten, dus: geloof. Kortom: het 'Ich-selbst versteht sich in seinem Selbstwerden in der Bezogenheit auf die Transzendenz als das Objekt jenes Gottes'.

Dit 'Selbstverständnis' is geen voorwerp van kennen, doch gaat het kennen te boven, 'und verwirklicht sich eben in diesem Transzendieren zu Wirklichkeiten und Bezügen, deren Objektivität sich nicht mehr im Rahmen des Subjekt-Objektschemas erfassen und beweisen lässt, sowenig als die Subjektivität, die dieses Transzendieren vollzieht, noch das Subjekt jenes Schemas ist' ⁴. En dus kan het sprekende Transcendente zich alleen mythologisch aan de mens kenbaar maken. Buri spreekt zo over de mythologie van het Nieuwe Testament. Evenwel, er was sprake van de menselijke logos, hetwelk dus niet is de existentie, maar de mens die nu theologie, dat is: 'methodische Erkenntnisbemühung um die Wahrheit des christlichen Glaubens' ⁵ gaat bedrijven; die, uitspraken doende, zich in begrippen gaat uitspreken, om zich zo mede te delen aan de mens, wijl hij verstaanbaar wil zijn voor de mens. Dogmatiek wil bedreven worden voor de mens, ze wil een mogelijkheid van christelijke verkondiging zijn.

Terwijl het Transcendente en de existentie, God en ik, voor de wetenschap tenslotte grens-begrippen zijn, als grenzen gezien moeten worden, die niet toegankelijk zijn voor het kennende denken, over welke geen algemeen juiste uitspraken te doen zijn, doet de mens als denker en spreker uitspraken en hij doet dat als een subject over een object. In de theologie hebben we dus niet met het Transcendente, 'Gott an sich' en met de existentie, 'der Mensch an sich', die zich betrokken weet, te doen, maar in de theologie spreekt de mens over God. Theologie is niet de Logos Gods zelf, maar menselijk spreken over God en zijn openbaring. Het begripsmatige denken en spreken vindt altijd plaats in het subject-object-schema.

In de theologie spreekt het Transcendente, waarover dus eigenlijk niets

¹ *A. art.*, S. 38.

² Theologie zwischen – oder mit Jaspers und Heidegger, S. 93.

³ *A. art.*, S. 91.

⁴ Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus, S. 38-39.

⁵ *A. art.*, S. 37.

te zeggen valt, door mij heen en ik als subject spreek nu in begrippen, theologisch, over God en zijn verhouding tot mij, als over een object. Maar daarom zijn al 'mijn' uitspraken, zoals die te vinden zijn in belijdenis, dogmatiek etc., altijd weer relatief, altijd weer 'in die Schweben' te brengen. Want het wezen van het geloof, als de voltrekking van het 'Selbstverständnis', is niet 'objectief' uitzegbaar; de theologie, die uitspraken doet, moet permanent zichzelf herzien. De geloofsbeslissing zelf blijft nl. 'sprachlos'¹, wijl het Transcendente een werkelijk 'gegenüber' is en niet langs een of andere weg toch weer immanent gemaakt wordt; wat een bedreiging is voor deze theologie, naar Buri's inzicht.

De vraag, waarom Buri nu in zijn taal zo traditioneel-christelijk theologisch spreekt is te beantwoorden door te verwijzen naar de 'Geschichtlichkeit' van het geloof. Daartoe de volgende exkurs.

Terwijl² geschiedenis wil zeggen relativiteit en onafgeslotenheid, wil 'Geschichtlichkeit' aanduiden het punt dat niet te 'vergegenständlichen' is, niet 'verfügbar', maar dat omschreven kan worden met: 'die Innerlichkeit des Denkens, in welcher es seine Situation in ihrer ganzen Bedingtheit unbedingt übernimmt'. Elke autoriteit waarvan hier sprake kan zijn is autoriteit in 'Geschichtlichkeit', welke niet systeem van 'Geschichte' mag gemaakt worden.

Het geloof, dat 'geschichtlich' is, heeft wel een plaats in de geschiedenis als standplaats, maar deze plaats kan het niet als subject voor zichzelf objectiveren. 'Wenn das Sich-selber-verstehen (wat geloof is – de J.) nicht eine alles auflösende unendliche Reflexion, sondern ein wirkliches Zu-sich-selber kommen im Angesichte der Transzendenz bedeutet, dann kann dies nur in der unbedingten Übernahme seiner jeweiligen, konkreten und kontingenten Situation als einer unausweichlich gegebenen geschehen.

'Das Angewiesen sein auf Geschichte (om een standplaats te hebben – de J.) und das Über-alle-Geschichte-hinaus machen die Geschichtlichkeit des Glaubens aus, in der sein Wesen als Wahrheit des auf Transzendenz bezogenen Selbstverständnisses sich vollendet'.

De bijzondere, 'geschichtliche', oorsprong van het christelijke geloof ligt in de boodschap van de heilsopenbaring van God in Jezus Christus, waaraan – en dat is de werkelijkheid van het christelijk geloof – 'ein personales Selbstverständnisses entsteht'.

De grond voor de 'Geschichtlichkeit' van het geloof wordt dus wel gegeven door een 'Geschehen', maar deze grond is niet haar wezen. Het wezen is het 'Selbstverständnis', dat zich in de existentie voltrekt als de meest innerlijke werkelijkheid van de mens, die niet in objectiverende kennis omvat wordt, die zich betrokken weet op en ervaring heeft door en van het transcendente van waar een appel uitgaat naar de existentie, die zich alleen op deze wijze verwerkelijkt en zich zelf verstaat.

'Weder als Selbstverständnis noch als Transzendenzbezogenheit noch in seinem Anspruch auf Wahrheitsgeltung unterscheidet sich christlicher Glaube von anderem Glauben. Er könnte nicht als Glaube bezeichnet werden, wenn Selbstverständnis, Transzendenz und Wahrheit nicht zu seinem Wesen gehörten. Wenn es aber auch in diesen drei Momenten ein eigenes Gepräge hat, so rührt das von der besonderen Art seiner Geschichtlichkeit her. Von seinem besonderen geschichtlichen Ursprung her kommt christlicher Glaube nach allen seinen verschiedenen Seiten hin – auch nach der Seite seiner Geschichtlichkeit – zu seiner nur ihm eigentümlichen Wesensart.'

Het gaat in de geloofstheologie niet om de historische Jezus, noch om de Christus der dogmengeschiedenis. 'Beide Größen haben eine Geschichte gehabt in der Wissenschaft, aber sie stellen nicht den geschichtlichen Christus des Glaubens dar, der als solcher zum Unerforschlichen der Geschichte gehört.' Alleen met betrekking tot de merkwaardige geschiedenis van het Christendom is het mogelijk van Christelijk geloof te spreken. Deze mogelijkheid van geloof wordt tot geloofswerke-

¹ Theologie zwischen-oder mit Jaspers und Heidegger, S. 92.

² Zie voor het volgende: *Dogmatik*, I, S. 126ff., 129, 144, 146f., 148.

lijkheid als door de boodschap van de openbaring van God in Jezus Christus een 'personales Selbstverständnis' ontstaat. De christelijke overlevering, hoe die ook zijn mag, is voor degene die haar hoort aanleiding tot een 'Selbstverständnis'. Daarom groeit een mens op in overlevering, maar deze overlevering is geen openbarings-'Gegenstand', doch daarin ontwaakt 'Offenbarwerdung als Aktuellwerdung personalen Seins und Selbstverständnis'.

De openbaring – die niet voorhanden is, daar zij, ware ze voorhanden in heilige schrift e.d., voorwerp van wetenschappelijke kritiek zou zijn en zo historisch, relatief, eindig, maar die in het voorhandene voor mij kan geschieden – geschiedt waar mij de grens van mijn kennen oplicht, zodat aan mijn horizon het 'unfaszbare, Ganz-Andere'¹ opgaat. En, omdat ik het mij hier ontmoetende als persoonlijk verantwoordelijk wezen versta, dat zijn 'geschichtliche Situation' (dat is de christelijke) waarin het zich bevindt, onvoorwaardelijk overneemt, heb ik met de tot mij sprekende persoonlijke God te doen. Die God, die de opstellers van de Bazeler belijdenis ook God genoemd hebben, in wier christelijke, wjl 'geschichtliche' situatie ook ik mij bevind.

Vanwege gelijke situatie kan Buri met de Bazeler belijdenis over God spreken. Zo is Buri's 'Theologie des Glaubens' te verstaan, die zich uit op traditioneel christelijke wijze.

'Glauben heisst, mich vor dem mir in meiner geschichtlichen Situation belegenden Anspruch Gottes in unbedingter Weise verantwortlich wissen, mich als schlethin verantwortlich verstehen und mich darin auf ein Letztes bezogen erfahren, das entsprechend meinem Personsein selber persönlicher Art ist'².

Als ik dus uitspraken doe, doe ik die als subject, dat vanuit zichzelf, onvoorwaardelijk zijn christelijke situatie overnemend, spreekt over een object. Want 'Der Inhalt eines Denkvollzuges und einer Erkenntnisaussage ist stets Objekt für ein Subjekt'³. Mijn uitspraken mag ik nimmer algemeen geldig verklaren, nimmer absoluut, waarmee ik tot 'dämonische Selbstverabsolutierungen und unmenschlichster Macht-ansprüche'⁴ zou geraken, uitspraken die niet meer te weerspreken zouden zijn, waarop alleen maar geantwoord zou moeten worden, en die we niet meer konden 'befragen'. Het gaat in elke theologische, relatieveerbare uitspraak om de waarheid d.i. om tot zelf-bewustzijn te komen in zijn relatie tot het Transcendente en dit altijd binnen de christelijke overlevering, deze onvoorwaardelijk overnemend.

Wanneer Buri dan de Bazeler belijdenis christocentrisch wil duiden, moet dit verstaan worden vanuit de volgende opmerking.

'Mit Christus – das ist unser vierter Punkt – meinen wir nicht bloß eine Erscheinung der wissenschaftlich erforschbaren Geschichte der Religionswelt, sondern – begrifflich ausgedrückt – das schöpferische Prinzip der durch die biblische Heilsbotschaft strukturierten Glaubenswirklichkeit – mythologisch gesprochen: die Heilsoffenbarung Gottes. Die Lehre von der Fleischwerdung Gottes in Christus, das Trinitätsdogma und das Dogma von Person und Werk des gottmenschlichen Erlösers sind Versuche, diese Glaubensbedeutung des Inhaltes der Christusbotschaft in ein ihre Wahrheit begreifbar machendes System zu bringen. Diese Versuche sind legitim, insofern sie aus dem Selbstverständnis des auf die Botschaft von Christus

¹ *Die Substanz des christlichen Glaubens*, S. 13.

² *A.w.*, S. 14.

³ *Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus*, S. 37.

⁴ *Theologie zwischen – oder mit Jaspers und Heidegger*, S. 89.

bezogenen Glaubens erwachsen und seiner Klärung und Bezeugung dienen wollen. Sie werden zum Unsinn, wenn sie beweisbare Aussagen über vom Glauben unabhängige Gegenständlichkeiten sein wollen oder für solche gehalten werden. In dem unaufhebbaren Bezogensein des christlichen Glaubens auf eine Grösze der Geschichte kommt zum Ausdruck, dass dieser Glaube sich nicht allgemein aus dem Wesen des Menschen ableiten lässt, sondern dass vielmehr das Wesen des Menschen sich nur in der Übernahme einer bestimmten geschichtlichen Situation verwirklichen kann. Für uns besteht diese Geschichtlichkeit unserer Situation in dem Bestimmtein durch das Stehen in der christlichen Überlieferung – wofür auch gerade noch Szczesnys 'Zukunft des Unglaubens' Zeugnis ablegt.'¹

Zo wil Buri dan ook niet de eis van het christelijke Kerugma van de geheel enige verlossing in Jezus Christus funderen in de eenmaligheid van de historische verschijning van Jezus, maar in de onvoorwaardelijkheid van het geloof dat tot zelfbewustzijn komt in zijn gericht-zijn op die boodschap². Het subject-object-schema waarbinnen de theologie uitspraken doet, kan men alleen te boven komen (transcenderen) in die onvoorwaardelijkheid van het zich betrokken weten op het Kerugma dat zich op deze christelijke wijze voordoet vanwege 'Geschichtlichkeit'. Het Christus-gebeuren is niet exclusief te binden aan de geschiedenis van Jezus van Nazareth.

De spil waaromheen Buri's theologie des geloofs draait is dus het onvoorwaardelijk zich buigen voor de betekenis die het object-subject-schema heeft, waardoor het denken ervan bevrijd wordt, zichzelf en zijn objecten te verabsoluteren. Dan alleen kan men 'sachgemäsz' over God of over de 'Transzendenz' en over het Ik of de existentie spreken³. Waar geloof is: het tot zich zelf komen en zo het subject-object-schema transcenderen, bevinden de uitspraken die in de theologie gedaan worden, zich altijd binnen dat schema en zijn ze dus permanent 'in die Schweben' te brengen. Het wezen van het geloof is niet uit te zeggen.

Zo kan dan ook Buri in zijn reactie op G. Szczesny's *Die Zukunft des Unglaubens* Szczesny erop wijzen dat hij zich in zijn kritiek op de zg. heilsfeiten, op schepping, verlossing en voleindiging, niet met het wezen van het christelijke geloof bezighoudt, maar met zijn in begrippen gevatte verschijning. Want Szczesny spreekt niet in het geloof over deze zaken. Buiten het geloof om kan niet van substantie van het geloof gesproken worden, omdat deze alleen in het geloof en voor het geloof werkelijk is. Buri heeft deze inzichten ontwikkeld, zich daarbij afgrenzend tegen de orthodoxe m.n. Barthiaanse theologie en de meer links georiënteerde theologie (Tillich, Neuenschwander e.a.). Zowel bij rechts als bij links ziet Buri het buitenrekening-stellen van het subject-object-schema.

De orthodoxie heeft de openbaring een zo objectief mogelijke gestalte gegeven door van een goddelijk geïnspireerde kanon te spreken; Barth komt tot een uiterste objectiviteit d.i. algemeen-geldigheid van het christologisch heilsgebeuren en zo naar Buri's inzicht tot een onkritisch 'Geschichtsobjektivismus'⁴.

En de vrijzinnige theologie ging met een over-benadrukken van 'Vernunft und Geschichte' eveneens over datgene, waarover geen uitspraken te doen zijn h.i. algemeen-geldige uitspraken verschaffen, zo in

¹ *Die Substanz*, S. 16.

² *Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus*, S. 51.

³ *A. art.*, S. 50.

⁴ *A. art.*, S. 50.

ten principale hetzelfde vaarwater terecht komend als waarin de orthodoxie verkeerde.

Terwijl Buri dus zeer bepaaldelijk boven orthodoxe en vrijzinnige theologie uit wil komen, zich bezinnend op een theologie 'des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens' in verbinding met het denken van Jaspers en Heidegger, van Jaspers overnemend het subject-object-schema en daarin zijn existentie-begrip en van Heidegger het 'Seinsdenken im Sinne eines Seinsgeschehens' ¹, zal men hem in dit pogen serieus moeten nemen en hem terwille van de zuiverheid van het gesprek niet mogen verklaren tot een aankomend Gereformeerd theoloog ².

Wellicht doet een uitspraak over U. Neuenschwanders pogingen om een nieuwe liberale theologie te geven, hetgeen door Buri betiteld wordt als een 'alt-neu-liberales theologisches Wasser-graben' ³, denken, dat Buri zich afgewend heeft van zijn vroegere omgeving. Dat werd dan in de hand gewerkt door zijn kritische instelling t.o.v. Albert Schweitzer, terwijl Buri zelf vanaf zijn dissertatie als Schweitzer-leerling bekend stond. Nu zegt hij dat hij een 'etwas seltsamer Schüler' geworden is. Schweitzers eschatologische opvattingen kunnen niet aanspraak maken op een wetenschappelijk bewijsbare juistheid. Het gaat er om, te zien, dat Schweitzer 'nicht die Wahrheit für uns hat, – aber in seiner Person ist er für uns Wahrheit' ⁴. Daarom kan de eschatologie nog omvattender verstaan worden dan Schweitzer deed, 'nämlich nicht bloss als irgendeines in der Reihe der wechselnden Weltbilder, sondern als ein Ausdruck für die Situation des Menschen in der Zeit schlechthin, in welcher ihm die Vorläufigkeit aller Weltbilder zum Bewusstsein kommt' ⁵. Want het Nieuwe Testament geeft geloofsuitspraken, geen theorie over een wereldbeeld. Schweitzers betekenis is derhalve voor Buri: zich door Schweitzer laten bevragen over ons navolgen van Jezus, ons Lambarene.

Dat Buri in zijn eigen theologiseren soms een gevoel van onbehagen bij zijn vrijzinnige vrienden opwekt is te begrijpen, maar de geestelijke verandering bij Buri zal men moeten zien als een steeds scherper omlijnd Buriaans pogen tot het brengen van de christelijke verkondiging en daarvan geldt, wat Barth schreef in zijn charmant artikel 'Möglichkeiten liberaler Theologie heute', dat gemerkt moet worden dat men 'ihren (en in dit geval Buri's) Weg auf ihrer Ebene nicht nur im Auge behaltet, sondern auch – 'von ferne sei herzlich begrüßet...!' – in nachdenklicher Teilnahme begleitet' ⁶.

Nagele (N. O. P.)

G. W. de Jong

¹ Theologie zwischen – oder mit Jaspers und Heidegger, S. 92ff.

² Zie A. F. N. Lekkerkerker over F. Buri, *Gebot und Gebet*, 1960, in *Kerk en Theologie* 11 (1960), 182.

³ Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus, S. 44.

⁴ Fritz Buri, *Albert Schweitzer, Wahrheit in Anfechtung und Bewährung*, Zürich 1960, S. 8.

⁵ *A.w.*, S. 9.

⁶ *Schweizerische Theologische Umschau* 30 (1960), 95-101.

Messianisme en het ontstaan van het Christendom

Inleiding

Wat ons in het hieronder volgende zal bezighouden, betreft de vroegste geschiedenis van het christendom. Hierbij intrigeerde schrijver dezes, naar hij nader hoopt te kunnen verantwoorden, het licht dat de interpretatie van de consequent-eschatologische school op deze problemen pretendeert te werpen. Met grote interesse nam hij kennis van Martin Werner's studie *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941). Het bleek hem voorts, zoals uit het noemen van Werner's boek al blijkt, dat wij ons hier niet uitsluitend tot de nieuwtestamentische geschriften kunnen beperken. Deze hebben uiteraard hun voorgeschiedenis, doch ook de nageschiedenis ervan is nodig voor een juist inzicht. De tweede eeuw blijkt niet buiten beschouwing te kunnen blijven, en evenmin de haar volgende perioden.

Het gaat om de uitwerking van een bepaalde probleemstelling. Daarbij pretenderen wij niet, het probleem zelfs maar toereikend geanalyseerd te hebben. De doelstelling van dit opstel is slechts, een bepaalde belichting van de probleemstelling te motiveren, of liever: de stelling dat een bepaalde belichting haar nut kan hebben, te adstrueren, waarbij ik de indruk hoop te kunnen vermijden, critiekloos een bepaald uitgangspunt te hebben gekozen.

I. Sociologische aspecten

In het volgende zullen wij pogen, tot een nadere bepaling van de problematiek van het onderwerp te geraken. Daarbij dienen eerst enkele sociologische aspecten aan de orde te komen.

Talrijke, als apocalyptisch of eschatologisch te benoemen bewegingen kenmerken de geschiedenis van het Christendom en van de christelijk-europese beschaving(skring). Zou hetgeen zich bij het ontstaan dier beschaving, bij de geboorte van het Christendom, heeft afgespeeld, daarbij niet een determinerende factor zijn? Het is deze vraag die de visie van de consequent-eschatologische school op het ontstaan des Christendoms zo bijzonder interessant maakt. Genoemd werd reeds het scherpzinnige werk van Martin Werner. Nauwer bij het Nieuwe Testament betrokken is de mooie studie van J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming* (1957), waarin deze geleerde met indringende argumenten Schweitzer's tekening van Jezus' werken en verkondiging bestrijdt, doch een dusdanige eschatologische stemming wél in de vroege gemeente aanwezig acht ¹. Dan kan men dus t.a.v. de vroege gemeente wél van zulk een eschatologisch perspectief uitgaan, en rekening houden met eventuele politiek-culturele factoren, waarvan wij weten dat zij het ontstaan van een messiaans-eschatologische beweging bevorderen.

Er is echter meer: een interpretatie van Jezus' werk en verkondiging lijkt, afgezien van de uitkomst van zulk een onderzoek, zowel bij Schweit-

¹ J. A. T. Robinson, *Jesus and his Coming*, The Emergence of a Doctrine, London 1957, p. 98: 'But what the early Church did was precisely to make this translation of the eschatology of Jesus into the thought-forms of apocalyptic. It is a process which can be traced throughout the development of the Synoptic tradition and which reaches its climax in the Gospel of Matthew'.

zer, Bultmann als Robinson, het resultaat ener scherpzinnige reconstructie, en schijnt ons.... een meer of minder aanvaardbare hypothese op te leveren! Hetzelfde geldt van de bestudering en waardering der evangeliën als bronnenmateriaal. Het gaat hier om datgene, wat aan het ontstaan van een gemeenschap en van een bepaalde levensvorm is voorafgegaan en daaraan ten grondslag heeft gelegen.

Terwijl men de waarheidsvraag, de vraag naar de uiteindelijke relevantie van deze gebeurtenissen, voor óns slechts langs theologische – of eventueel filosofische – weg kan beantwoorden, valt de historische problematiek binnen de orde van het sociologische en sociaal-culturele. Het zou t.a.v. dit onzekere en omstreden terrein van de allervroegste oorsprong van belang zijn, als één der vele, uit historisch-literaire kritiek gewonnen hypothesen vanuit dit sociologische vlak nader geadstrueerd zou kunnen worden.

Ik zou in dat verband allereerst de aandacht willen vragen voor het volgende: L. Festinger, H. W. Riecken en St. Schachter hebben in een studie, getiteld *When Prophecy Fails* (Minneapolis, 1956), het verloop onderzocht van een beweging welke het komen van een catastrofe van apocalyptische dimensies veronderstelde en door de feiten geloochenstraft werd.

Zij openen hun beschouwingen met een hoofdstuk 'Unfulfilled Prophecies and Disappointed Messiahs'. Wat gebeurt er, zo vragen zij daar (blz. 3), indien de gelovige aanhanger van zo'n messiaanse of apocalyptische beweging geconfronteerd wordt 'with evidence, unequivocal and undeniable evidence, that this belief is wrong?' Welnu, 'the individual will frequently emerge, not only unshaken, but even more convinced of the truth of his beliefs than ever before' (ibidem). Voor de verklaring van dit feit bieden de auteurs een interessante sociaal-psychologische theorie, die ik hier echter verder buiten beschouwing laat. Deze constatering (en betreffende verklaring) gaan echter alleen op onder de volgende vijf voorwaarden, en mogen dus niet worden toegepast op bewegingen waarbij niet vaststaat dat aan die voorwaarden voldaan is:

- 1) Een geloof moet met diepe overtuiging beleden worden en moet in betrekking staan tot het handelen van de gelovige, d.w.z. tot wat hij doet en hoe hij zich gedraagt.

- 2) De gelovige moet er blijk van hebben gegeven, zich wezenlijk voor de zaak van zijn geloof in te zetten; hij moet er een daad voor hebben overgehad die van belang is en niet gemakkelijk kan worden ongedaan gemaakt. Van belang is de mate waarin aan deze voorwaarde voldaan is.

- 3) Het betreffende geloof moet een voldoende specifiek karakter vertonen, en ook in voldoende mate betrekking hebben op de werkelijkheid, zodat het inderdaad door de loop der gebeurtenissen ondubbelzinnig weerlegd kán worden.

- 4) Een dusdanige onmiskenbaar-evidente desavouering van het betreffende geloof moet optreden en door de individuele gelovige ervaren worden.

- 5) De gelovige moet de steun van een gemeenschap van medegelovigen genieten, daar het onwaarschijnlijk is dat een alleenstaande geïsoleerde gelovige t.o. een evidente desavouering zou kunnen standhouden. Maakt hij echter deel uit van een groep overtuigen die elkaar tot steun zijn, zo is waarschijnlijk dat zijn geloof zich zal handhaven, en: dat de gelovigen zullen overgaan tot het maken van bekeringen en het overtuigen van buitenstaanders van de juistheid van hun geloof. Juist het échec geeft aan-

leiding tot geloofspropaganda en verbreiding der beweging; wij zullen dat bij een hieronder te bespreken tweede casus bevestigd zien.

De geschiedenis van het Christendom toont ons, zo illustreren de schrijvers met verschillende voorbeelden, diverse van zulke gevallen. En hoe verhoudt zich nu deze constellatie, zo vragen de schrijvers aan het slot van hun historisch overzicht (blz. 23), tot de oorsprongen des Christendoms? Hoe staat het daar met bovengenoemde vijf voorwaarden? Schrijvers menen dat men wat dit betreft t.a.v. de aanwezigheid der condities 3 en 4 niet zeker kan zijn. Zij hebben daartoe geraadpleegd een door verschillende theologen in 1929 samengestelde bundel *Christianity in the light of modern knowledge* (London-Glasgow 1929), en merken naar aanleiding van daar aangetroffen beschouwingen o.a. op '...the crucifixion, far from being a disconfirmation, was indeed a confirmation of a prediction and the subsequent proselyting of the apostles would stand as a counter-example to our hypotheses'. Zonder de argumentatie waaraan deze conclusie ontleend is, te volgen, kan men reeds prima vista zeggen dat zij minstens een aantal vragen oproept. Men krijgt niet de indruk dat de schrijvers, die op theologisch gebied ondeskundig zijn, zich ter beantwoording van of althans nadere oriëntering omtrent deze toch werkelijk hoogst belangrijke vraag uitvoerig omtrent het nieuwtestamentisch onderzoek hebben doen inlichten. De consequent-eschatologische interpretatie stelt, dat de kruisiging inderdaad overeenkomstig Jezus' verwachting omtrent het lot dat hij tegemoet trad, plaatsvond, maar dat de daarop te volgen paroësie van Jezus als de Messias-Mensenzoon en daarmee de komst van het Rijk, uitbleef. Als deze interpretatie juist zou zijn, dan ware aan de voorwaarden 3 en 4 wel degelijk voldaan, en zouden wij dus beschikken over een goed geadstrueerde sociaal-psychologische verklaring van het ontstaan en de verbreiding van het Christendom.

Blijft nog de vraag, hoe zulk een constellatie, als wij t.a.v. de geboorte van het Christendom zouden mogen aannemen, kan ontstaan. Weten wij daar iets van, en leveren de ons bekende omstandigheden ten tijde van het ontstaan van het Christendom ons voldoende aanknopingspunten om zulk een kennis toe te passen? In verband met deze vraag willen wij onze aandacht naar een geheel ander deel van de wereld richten.

De Engelse socioloog Peter Worsley handelt in zijn studie *The Trumpet shall sound* (veelzeggende titel!) over het optreden van messiaanse bewegingen in Melanesië. Deze bewegingen maken soms gebruik van aan het Christendom ontleende voorstellingen en zijn gekenmerkt door de verwachting van een eschatologisch heil. Het gaat hier om zeer actuele en goed onderzochte verschijnselen. Er bestaat over dergelijke beweringen uit een iets ouder maar toch nog zeer recent verleden een uitvoerig verslag in de vorm van het rapport van J. Mooney, 'The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890', dat is opgenomen in het *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1896. Verder wijdde dr. F. Sierksma aan de hier aan de orde komende verschijnselen een artikel, getiteld 'Messianisme en profetisme bij Noord-amerikaanse Indianen'. Dr. Sierksma gaf zijn artikel de ondertitel mede: 'Enkele aspecten van de verhouding tussen acculturatie en religie' ¹.

¹ *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-57), 417-444.

Het gaat bij messianisme zoals we dat in de hierboven beschreven gevallen aantreffen om de gevolgen van acculturatie. Wat moet men hier onder acculturatie verstaan? Het is de situatie, waarin een gevestigde cultuur (die der primitieve volken in Melanesië bijv., of die der Prairie-Indianen) geconfronteerd wordt met een van elders opdringende, technisch en/of militair sterkere cultuur, en waarvan een kenmerk is dat bestaande culturele configuraties een herziening en aanpassing behoeven. Men kan het ook zo zeggen: het gaat om samenlevingen die met politieke en culturele ondergang bedreigd worden. Men kan hier ook van 'culture clash' spreken. Deze laatste term accentueert de in zulk een situatie ontstaande (emotionele) spanning; de term acculturatie wijst op de noodzaak van een vergelijk, een nieuwe aanpassing aan de werkelijkheid. Daarbij speelt een beslissende rol de behoefte zich de tot dan toe onbekende cultuurwaarden, welker macht uit de superioriteit der expanderende cultuur bleek, toe te eigenen.

Hoe geschiedt nu deze toeëigening? Niet los van de achtergrond vanwaar men komt! Wat men wil, is geen copiëring van het nieuwe, maar een integratie van nieuw en oud. Nu tekent Worsley ons, hoe zulk een situatie in Melanesië zich ontwikkelde. Er ontstaan daar wat hij noemt 'millenarian movements' – wij kunnen ook zeggen: bewegingen van een eschatologisch karakter. Het 'eschaton' stelt men zich voor als de komst van een scheepslading, *cargo*, welke al de verlangde goederen en heerlijkheden bevat, waar men door het contact met de Europese beschaving oog voor heeft gekregen. Deze cargo-bewegingen zijn echter veel meer dan een soort simpele lui-lekkerland-dromen. Zij gaan gepaard met allerlei organisaties en instellingen die copieën van de aanschouwde Westerse levens- en organisatietrant lijken en vaak op treffende wijze het essentiële daarvan weten uit te beelden. En soms groeien zij uit tot constructieve sociale en politieke bewegingen, die het niet meer van de wonderbaarlijke aankomst van de cargo moeten hebben, maar van het zélf, op 'diesseitige' wijze tot stand brengen van dit 'eschaton', van een 'nieuwe wereld'.

Zeer goed is dit bijv. gelukt op de Zuidkust van Admiralty Island aan de daar wonende Manus onder hun geniale leider Paliau. Deze kreeg echter zijn mensen mee, door te beginnen met de cargo-cultus¹. In zo'n cargo-beweging zit op zichzelf – hoezeer men de komst des heils forensisch, 'jenseitig' verstaat – al een stuk realisatie van het 'heil'. Immers: wie er naar verlangt, bereidt er zich op voor. Zulks komt in de levenswijze tot uiting, en deze bewegingen geven aanleiding tot samenleving in groepen die a.h.w. biddend en zingend de komst der nieuwe wereld verwachten, en die een soort gemeenschap vormen welke doet denken aan de in Handelings beschreven gemeenschap der eerste Christenen².

Deze parallelie met het vroegste Christendom is nog veel sprekender in het volgende geval dat handelt over de beweging van de messias Pako, welke door het Engelse gouvernement hardhandig werd opgerold. Pako zelf vond hierbij de dood. Worsley meldt de verbreiding die de beweging

¹ Zie over Paliau en zijn beweging: Margaret Mead, *New Lives for Old*, Cultural Transformation: Manus 1928-'53, London 1956.

² Hand. 2:41-47; zie R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen³1958, S. 43 en 9-10.

desondanks onderging. Ik vertaal uit zijn beschrijving het volgende ¹: 'Men geloofde niet dat Pako was gestorven. Het volk dacht dat hij door het gouvernement was opgehangen en dat hij zijn leven gegeven had om aldus de komst van de cargo te verzekeren. Daarna was hij uit de doden opgestaan en had zich begeven naar zijn huis te Malasang'. Er komen t.a.v. Pako ook voorstellingen voor, die doen denken aan christologische ketten, waarbij men bijv. aanneemt dat de messias Pako een dubbelganger gestuurd heeft om in plaats van hem geëxecuteerd te worden. Worsley wijst erop dat men het échec juist zo weet te interpreteren, dat de grondstemming erdoor verbeterd wordt ², en ook zien we hier dat juist na dit échec de beweging zich wijder gaat verbreiden. Wanneer deze saillante analogie op grond van kennis van nieuw-testamentische motieven tot stand gekomen zou zijn, wat ik niet waarschijnlijk acht, blijft de betekenis ervan gelden. Immers: zending en missie zullen leren dat Jezus voor onze zonden gestorven is en niet: om de komst van het rijk Gods af te dwingen. Hoogstens zou de propaganda van een christelijk-eschatologische secte door zulk een directe aandacht voor het Komende Rijk gekenmerkt kunnen zijn. De toepassing van zulk een interpretatie op de inheemse propheet zou er niet minder frappant om zijn, daar zij bewijst hoezeer men zich aan de situatie van Jezus' verkondiging verwant voelt.

Ik hoop dat hetgeen hier zeer summier uit het boeiende en uitstekende overzicht van Worsley meegedeeld is, de plausibiliteit der volgende stellingen zal adstrueren:

1. De eschatologische verwachting betekent de visie op en de verwachting van 'een nieuwe wereld'. Zij is het gevolg van acculturatieve omstandigheden, waardoor de mens het gevoel krijgt dat het oude aan het voorbijgaan is, en dat hij zich bereid moet houden voor het nieuwe dat te komen staat. Daaruit volgt al direct dat de eschatologische verwachting te vinden is bij de 'cleynen luyden' in politiek of sociaal opzicht: zij die in de nu voorbijge 'oude bedeling' macht en aanzien genoten, staan er uiteraard veelal afwijzend tegenover. De hardnekkigheid der verwachting verklaart zich o.m. uit de situatie waarin 'de tijden vol zijn': de mogelijkheden van de wereld waarin men tot dan toe leefde, zijn uitgeput.

2. Uiteraard 'komt de cargo nooit', de paroesie van het heil blijft uit, tenzij men kans ziet de acculturatie-crisis creatief uit te buiten om een nieuwe culturele integratie tot stand te brengen. Het was in Melanesië niet de beweging van Pako, van wie later verteld werd dat hij de dood was ingegaan om de komst van het heil te verzekeren, maar de beweging van Paliau, die zijn aanvankelijk eschatologische beweging tot een krachtige politieke en sociale actie wist om te vormen, welke inderdaad kans zag om een nieuwe sociale, politieke en godsdienstige integratie tot stand te brengen.

3. We hebben hier te doen met feiten welke een uiterst merkwaardige analogie opleveren met de door Albert Schweitzer gegeven interpretatie van Jezus' leven en optreden, welke ontworpen werd zonder dat Schweitzer van genoemde sociologische feiten naar wij weten kennis droeg. Volgens deze welbekende interpretatie heeft Jezus de paroesie van het heil door

¹ Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, A study of 'Cargo' cults in Melanesia, London 1957, p. 118.

² *O.c.*, p. 122.

zijn kruisdood willen bewerkstelligen. Echter: de 'natuurlijke geschiedenis' – om het in Schweitzer's termen te zeggen – bleek sterker dan de boven-natuurlijke, 'dogmatische' geschiedenis. Daaruit valt volgens Schweitzer dit te leren, dat de 'nieuwe wereld' diesseitig door onze inspanning verwerkelijkt dient te worden.

Wij zagen dat de Manus leider Paliau dit begreep. Wij zagen ook, hoe aan de heilspropheet Pako een inderdaad dogmatische opvatting van het verloop der geschiedenis toegeschreven werd, al kan dit zeer wel een 'post mortem' bedenksel zijner volgelingen geweest zijn. – Dit laatste is ook t.a.v. de interpretatie van Jezus' kruisiging door de vroegste gemeente een controversieel punt. –

Wat betreft de zoëven reeds genoemde hardnekkigheid der paroesieverwachting, waaraan wij in het N.T. het opstandingsmotief en de paroesieverwachtingen der vroeg-christelijke gemeenschap te danken zouden hebben, zulks hoeft geen verwondering te baren als men inziet hoe de eschatologische heilsverwachting uitdrukking ener politiek-culturele situatie is.

II. *Expressie en exploitatie, enige historische momenten*

Ziehier enige sociologische kanttekeningen bij het, hoe dan ook, in het vroegste Christendom zo uiterst belangrijke probleem van het messiaans-eschatologische perspectief. De betekenis van het hierboven opgemerkte is wel niet volkomen afhankelijk van, maar wordt toch wel zeer sterk bepaald door de consequent-eschatologische interpretatie van Jezus' persoon en werk. Aan het slot van deze beschouwing zal daarop nog nader teruggekomen worden. Ik wil eerst echter aandacht vragen voor twee godsdienst-historische noties, die m.i. voor het verstaan van de structuur van een zich ontwikkelende, godsdienstig bepaalde gemeenschap van het grootste belang zijn. Deze termen zijn ontleend aan A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (1951). Men zal zich afvragen, wat voor zin het kan hebben, bij een bespreking van enige problemen inzake het ontstaan der christelijke gemeenschap, twee termen die aan een studie van de primitieve religie ontleend zijn, aan te wenden. Ik hoop echter dat een korte bespreking der beide termini aannemelijk zal maken, dat we hier te doen hebben met een voor de ontwikkeling van iedere godsdienstig bepaalde gemeenschap hoogst belangrijk gegeven. De termen die ik ter meerdere duidelijkheid steeds onvertaald zal bezigen, zijn 'Ausdruck' en 'Anwendung'.

De begrippen komen passim in genoemde studie voor. Over die godsdienstige structuur welke de kwaliteit van 'Ausdruck' bezit, merkt Jensen o.m. op: 'Die Wahrheit der Beschreibung des Urzeitvorganges beruht auf der wahren Erkenntnis des Wesens der lebendigen Wirklichkeit, die in unmittelbarer Anschauung gewonnen ist'; oftewel: zodanige 'Aussage' is 'die Gestaltung der Offenbarung, die der Mensch aus der unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit unter bestimmten Erlebnis-Voraussetzungen gewinnen kann' ¹.

Nu bedenke men – en het is godsdiensthistorisch bezien, het unieke belang der nieuwtestamentische studie, dat zij dit proces zo dicht op het

¹ A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Religionswissenschaftliche Betrachtungen (Studien zur Kulturkunde, 10), Wiesbaden (1959), S. 89.

spoor komen kan! – dat het in het vroegste Christendom precies gaat om zulk ene, 'in unmittelbarer Anschauung gewonnene', 'Wahrheitserkenntnis'. Ook kunnen wij hier welbepaalde 'Erlebnis-Voraussetzungen' onderkennen¹. En als wij nu weten, dat de 'Urzeit', de 'Urgeschiede', de constituerende tijd, resp. geschiedenis is, en de betekenis en gelding daarvan boventijdelijk, verwijzend naar en mediërend ten opzichte van ene goddelijke werkelijkheid, dan is duidelijk dat wij het nieuwtestamentische 'Christusgebeuren' als een 'Urzeitvorgang' kunnen karakteriseren: het kerygma verkondigt in lijden, sterven en opstanding ene goddelijke werkelijkheid.

Nu volgt echter op het stadium van 'Ausdruck', 'Aussage', dat van 'Anwendung'. De overgang is uiteraard geleidelijk: een absolute grens is niet aan te geven; in het stadium van 'Ausdruck' zijn al elementen van 'Anwendung' te vinden, en de mogelijkheid tot 'Ausdruck' zal nimmer geheel verdwenen zijn. 'Anwendung' betekent echter, wanneer wij het aan Jensen ontleende begrip de er stellig in geïmpliceerde algemene zin geven, de beschikking hebben over het heil, niet primair heils-ervaring, bevrijdend en de chaos overwinnend, maar: heilsbeschikking, heilsdispositie, en dan ook: heils-distributie.

Hoe kunnen boven geschetste godsdienstsociologische en godsdienst-historische gegevens ons nu helpen, om tot een bevredigender interpretatie van de vroegste geschiedenis van het Christendom te komen? Tot slot zal ik pogen, daarover iets te zeggen.

III. Van eschatologie tot geschiedenis

a. Allereerst is het dienstig, een misverstand te voorkomen. Analogie is niet hetzelfde als identiekheid, Jezus is niet Pako (of andersom). Wat vergeleken wordt is de in beide situaties aanwezige factor messianisme. Dat is een structuur-, een vormkwestie. De 'vulling' kan daarbij zeer verschillend zijn. Wat ons hier tot slot zal moeten bezighouden, is die vulling. Ik moet daarbij zeer summier tewerk gaan. Uitvoerige explicatie aan de hand van het door mij verzamelde argumentatie-materiaal zou een nieuw artikel, misschien zelfs twee artikelen vereisen. Hier moet volstaan worden met het meedelen van enkele uit dat materiaal gewonnen conclusies, die bovendien zoals ik in de aanvang al mededeelde, slechts als uitgangspunt voor verder onderzoek bedoeld zijn.

Wij moeten dan eerst nagaan, of Jezus' verkondiging zich inderdaad in een door acculturatie gekenmerkt milieu afspeelt. Een zeer globaal overzicht leert al, dat zulks het geval is. Men kan zeggen: dit is al met de ballingschap begonnen. Dat is echter te vaag. Concreter kan worden opgemerkt, dat de Joodse cultuur geconfronteerd werd met het Hellenisme, zoals alle culturen rond het oostelijk bekken van de Middellandse Zee. Denk aan Alexandrië, de Septuagint, Philo. Deze opsomming associeert ons terstond aan de vroegste geschiedenis van het Christendom. De confrontatie met het hellenisme vond echter ook in Jerusalem plaats. In Jezus' tijd komt daar nog iets anders bij: de expansie van het Romeinse imperium, de vestiging van de *Pax Romana*. Dit imperium was de erfgenaam en drager van de hellenistische cultuur. Het bedreigde Israel zowel politiek als

¹ Zie *boven*, blz. 85, noot 2.

geestelijk. Nu heeft G. A. van den Bergh van Eysinga het Christendom geheel uit romeins-hellenistische factoren willen afleiden. Deze verklaring is onjuist in haar eenzijdigheid: zij verwaarloost met haar verwerping van Jezus' historiciteit ook het joodse element in het Christendom. Toch toonde Van den Bergh van Eysinga een scherpe intuïtie voor bepaalde historische constellaties. Daarvan getuigt o.a. zijn boek *De wereld van het Nieuwe Testament* (1929). Het Romeinse Imperium worstelde om tot een eenheid, tot een integratie te geraken. Volkmann's studie over Cleopatra ¹, waarin de strijd tussen Augustus en Antonius behandeld wordt, laat bijv. zien hoe grote spanningen binnen het imperium tussen Romeinse en Oosters-hellenistische cultuuraspecten ontstonden.

En nu zien we het Christendom als integrerende kracht werken. Beginnend als joods-messiaanse secte weet het zich van het joodse kader te emanciperen: dat is het werk van Paulus geweest, en sloot aan bij reeds in het zg. hellenistische Jodendom gerealiseerde tendenzen. Het Christendom werd hellenistisch, en verbond Joodse achtergrond met hellenistisch-religieuze elementen. Het integratie-proces zette zich voort, en tenslotte zal het Christendom van oosters-hellenistisch romeins worden: de kerk van Ambrosius, Augustinus en... Constantijn! We zien hier twee lijnen naar elkaar toewerken: de ontwikkeling van het *corpus christianum* en de pogingen van het Romeinse Imperium, zichzelf in een geestelijke eenheid te hervinden. Deze lijnen ontmoeten elkaar in Constantijn. Men kan ook van twee aspecten van hetzelfde proces spreken.

Men denke echter bij proces niet puur kwantitatief aan een soort onvermijdelijke wetmatigheid. Er is hierbij een historische 'Einmaligkeit' in het geding.

Beslissend is hier het optreden van de messiaanse profeet Jezus van Nazareth, en het nieuwe eschatologische perspectief dat vervolgens door Paulus' verkondiging geboden werd. Bij Paulus vinden wij reeds een begin van heilsrealisatie: het eschatologische vooruitzicht is bij hem verbonden met een bepaalde opdracht, met organisatie van de christelijke gemeente. Zijn emancipatie van het joodse kader legt de grondslag voor het universele *corpus christianum*, het *σῶμα Χριστοῦ*. Wat op den duur uit dit eerste begin resulteerde, was in Harnack's bekende woorden 'ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums'. Historisch is misschien nog exacter de alternatief-formulering die Harnack bood: 'ein Werk des Geistes der untergehenden Antike auf dem Boden des Evangeliums'.

Nu heeft Werner in *Die Entstehung des christlichen Dogmas* terecht gesteld, dat Harnack niet aannemelijk heeft kunnen maken, hoe dit resultaat inderdaad 'auf dem Boden des Evangeliums' tot stand gekomen is; zijn analyse van de nieuwtestamentische periode is daarvoor te oppervlakkig en te weinig overtuigend. Werner laat zien, hoe de hellenisering voortvloeit uit de onteschatologisering. De hier besproken godsdienstsociologische gegevens versterken Werner's visie. De heilsverwachting kan slechts vruchtbaar werken, als zij zich weet om te zetten in heilsrealisering, dat wil zeggen, als uit het eschatologische crisisbesef de creatieve kracht tot nieuwe integratie voortvloeit. Zulk een integratie is slechts dan geslaagd, als zij de botsende elementen niet deels elimineert, doch zinvol verbindt. Dat be-

¹ H. Volkmann, *Kleopatra*, Politik und Propaganda, München 1953. Vertaling in Phoenix Pockets nr. 13, Zeist 1954.

tekent voor het jonge Christendom: hellenisering met behoud van het joodse element (en dan later: romanisering). Hier ligt de grote betekenis van de aanvaarding van het Oude Testament als heilige Schrift, van de verwerping van de Gnosis en Marcion. Terecht voelde de Kerk hier grote gevaren: zij wilde katholiek, integratief zijn. Onteschatologisering en heilsrealisatie gaan hier dus hand aan hand.

Maar tegelijkertijd met deze heilsrealisatie doet het element 'Anwendung' zijn intrede. Het eschatologische besef is puur 'Ausdruck'. Steeds meer komt daarnaast het element 'Anwendung' naar voren. Dat is onvermijdelijk; de kerk zal – in Harnack's woorden – de trekken van 'Heilsanstalt' gaan vertonen.

b. Ik moest het in bovenstaande laten bij enkele zeer globale aanduidingen. De werkelijkheid is uiteraard gecompliceerder dan ik in dit korte overzicht kan aanduiden. Hier is veel détailonderzoek vereist. Tot slot wil ik proberen althans iets meer in détail bij Jezus' werk en verkondiging zelf stil te staan. Nodig is, om boven uitgewerkte suggesties substantie te verlenen, een analyse van Jezus' optreden en de berichten daarover.

Ik meen dat men bij Jezus' verkondiging tussen een profetische inhoud en een messiaans-apocalyptische vorm moet onderscheiden. Men doet dan zowel aan de door Bultmann als aan de door Schweitzer geaccentueerde aspecten recht, in plaats van voor één daarvan te kiezen of beide visies tegen elkaar uit te spelen.

Jezus dient dan in eerste aanleg verstaan te worden als profeet van het komende godsrijk. Zijn prediking is een appèl, een profetische critiek op de joodse tradities zijner dagen.

Ontdaan door het échec van deze prediking legt Jezus het accent ervan langzamerhand steeds messiaanser. Men kan het messiaans-eschatologische aspect van Jezus' optreden karakteriseren als geradicaliseerde profetie, als uiterste consequentie van een profetisch ongeduld. En dan komt Jezus ertoe, zichzelf zozeer met zijn prediking van het Rijk te vereenzelvigen, dat hij zichzelf ziet als degene die door eigen offer de komst van het Rijk moet realiseren. Als opgemerkt, ik laat in het midden in hoeverre bij dit laatste een stuk 'gemeente-theologie' meespeelt. Het lijkt waarschijnlijk dat dit hier in ieder geval slechts een gedeeltelijke verklaring levert. Dit beslissende 'moment' uit de ontwikkeling van Jezus' persoon en werk komt tot uiting in een traditie-cyclus die in de drie synoptici in gelijke vorm en volgorde voorkomt, te weten de cyclus: Petrus-belijdenis – eerste lijdens-aankondiging – verheerlijking op de berg – genezing van de bezeten knaap.

De poging van J. A. T. Robinson, dit messiaans-apocalyptische aspect van het profetische te isoleren, en tot een secundair element te verklaren, een product van de vroege gemeente, biedt hier geen oplossing. Wél leert ons Robinson's studie, dat het hoognodig is dat de consequent-eschatologische exegese critischer en gedifferentieerder tewerk gaat dan nu vaak het geval is. Maar zijn conclusies roepen meer problemen op dan zij oplossen. Ik heb in het bovenstaande gepoogd, enkele argumenten aan te voeren, welke pleiten voor de algemene gedachte die aan de consequent-eschatologische exegese ten grondslag ligt en die door Werner in haar verstrekkende dogmenhistorische betekenis gedemonstreerd is. Dat neemt niet weg, dat op bepaalde punten ernstige critiek op de consequent-eschatologische interpretatie te leveren valt. Op het gebied van het Nieuwe

Testament heeft Robinson in zijn genoemde studie zeer ernstige tegenargumenten naar voren gebracht. Wellicht verleent de redactie van de *Vox Theologica* mij nog eens plaats in haar kolommen om aan te tonen, hoe met dankbaar kritisch gebruik van nieuwere literatuur, w.o. Robinson's boek, kan worden aangetoond dat de gedachte waarvan de consequent-eschatologische exegese uitgaat, toch de beste grondslag levert voor een interpretatie van het ontstaan van het Christendom. Langs welke weg ik dit t.a.v. Jezus' werk en verkondiging meen te kunnen waarmaken, heb ik hierboven in het kort aangeduid.

Hoe dit past in een historische schets van het Christendom überhaupt, hebt U hierboven eveneens kunnen lezen. Bij nadere uitwerking daarvan zal blijken, dat ook dogmenhistorisch op de consequent-eschatologische interpretatie wel wat af te dingen valt, maar dat ook daar de grondlijnen, door deze interpretatie aangegeven, onverkort hun geldigheid en actualiteit behouden.

Leiden, 28 november 1960

H. J. MULDER Jzn.

Boekbesprekingen

Scripta Recenter Edita. Nieuwe Uitgaven. Bibliografisch bulletin ten dienste van de theologische en filosofische bibliotheken. V.S.K.B. Nijmegen. f 11.25 p.j.

De Vereniging voor Seminarie- en Kloosterbibliothecarissen (V.S.K.B.) is in 1959 begonnen met de uitgave van dit tenminste tien maal per jaar verschijnende bulletin. Zij beoogt hiermee een zeer 'snelle informatie te bieden omtrent het verschijnen waar ook ter wereld van alle boeken die voor theologische en filosofische bibliotheken van belang kunnen zijn'. Hoewel deze uitgave in de eerste plaats bedoeld is voor bibliothecarissen, kunnen deze bulletins ook bijzonder belangrijk zijn voor een ieder die op de hoogte wil blijven van de recente theologische en filosofische werken en misschien niet in staat is daartoe telkens weer een bibliotheek te bezoeken. Het plezierige van deze uitgave is, dat zij volledige bibliografische gegevens publiceert: uitgever, omvang, prijs in vreemde valuta – gegevens waarmee de boekhandel niet altijd gul is. De titels worden alfabetisch gerangschikt onder verschillende hoofden: *Philosophica*, *Theologica generalia* et *dogmatica*, *Theologica moralia* et *pastoralia*, *Scripturistica*, enz. In een enkele oogopslag kan men zo de maandelijks oogst voor een bepaald vak overzien. Het jaar wordt afgesloten met een register. Het adres van de Bestelcentrale der V.S.K.B. is Kan. Faberstraat 7, Nijmegen.

Nijmegen

J. V.

JOHN BRIGHT, *A History of Israel*. Westminster Press, Philadelphia 1959. 500 blz., XVI kaarten in vierkleurendruk, 4 blz. incisies op de kaarten. Gebonden \$ 7.50

Om met het slot te beginnen: men vindt daar behalve de prachtige kaarten (feitelijk de ook apart verkrijgbare *Westminster historical maps of bible lands*, ed. G. E. Wright and F. V. Filson, een uittreksel uit de grotere *Atlas*) een helaas alleen Engelse bibliografie, liefst acht chronologische tabellen, een zaak- en een tekstregister. Na een korte proloog, waarin de geschiedenis van het Oude Oosten vóór het tweede millennium geschetst wordt, neemt Bright de draad van Israëls historie op bij de patriarchen en volgt die dan tot in het Judaïsme. Reeds hierin blijkt het fundamentele verschil met de kijk op Israëls geschiedenis in de school van Alt en Noth, die op de tijd der patriarchen, op Mozes en de vroegste geschiedenis van het volk Israël weinig of geen vat krijgt. Velen zagen het onbevredigende en ook onjuiste hiervan in, wat vooral bleek uit de bijval, die Bright's *Early Israel in recent history writing* oogstte. De praehistorie van een volk behoort tot de geschiedenis van

dat volk en het schijnt inderdaad zo te zijn, dat Alt en Noth zich bij de interpretatie van bepaalde archeologische vondsten te veel hebben laten leiden door systeemdwang.

Bright gaat allerminst de historische en literaire critiek uit de weg, maar weet zonder in een onsympathieke apologetiek te vervallen de lezer toch te overtuigen van de betrekkelijke waarde daarvan. Zeker, de archeologie kan niet bewijzen, dat bijv. Abrahams ervaringen historisch juist zijn. Maar men vraagt dan ook te veel; Abrahams geschiedenis is niet van dien aard, dat men sporen ervan verwachten mag in Babylonische of Egyptische bronnen. Wij moeten er echter voor open staan, dat de archeologische vondsten van de laatste jaren aan de hand doen, dat het alleszins *mogelijk* is, dat deze overleveringen op historie berusten.

Dit boek is geheel up to date, gemakkelijker leesbaar dan bijv. Noth's *Geschichte* en van een vaak onwopenende nuchterheid. Bright's *History* behoort tot het beste wat in de laatste jaren op dit gebied verschenen is.

Een aantal details behoeven correctie; p. 70 de naam Benjamin zal in Mari toch niet voorkomen (*JNES* 17 (1958), p. 130, n. 12). P. 152 (vgl. p. 73): zijn de Filistijnen inderdaad later dan Israël Palestina binnengevallen? Bright oriënteert zich steeds sterk aan Albright en ook in dit opzicht blijkbaar (Albright stelt de inval van de Filistijnen ± 1200). Het is echter mogelijk dat reeds veel eerder een golf binnenstroomde; de archeologie kan dit nog niet definitief weerspreken, daar de Pentapolis nog niet systematisch onderzocht is. Vgl. ten gunste van een vroegere intocht der Filistijnen: Gen. 26 : 1, 8, 18; de Kanaänitische Keftiu in de annalen van Thotmosis III; veronderstellenderwijs reeds Müller, *MVAG* 5 (1900), p. 35; verder Gordon, *Geschichtliche Grundlagen*, 1956, p. 121. Ook de studies van Wainwright en Erlenmeyer over de Filistijnen waren vermelding waard geweest. P. 258: waarschijnlijk was het Salmanassar, die in 722 Samaria veroverde, terwijl Sargon de stad nogmaals veroverde in 720 (*Biblica* 39 (1958), pp. 535-541).

Amsterdam

J. C. DE M.

G. FOHRER, *Das Buch Jesaja*, 1. Band: Kapitel I-XXIII (Zürcher Bibelkommentare). Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1960. VII + 244 blz., gebonden S.Fr. 10.80.

Een klein boekje, een korte inleiding, een gecompriëerde exegese - ziedaar deze nieuwe commentaar. Hoewel bedoeld voor een breed publiek, zodat verwijzingen e.d. niet werden opgenomen, toch is het duidelijk, dat de verklaring steunt op een grondige beheersing van de betreffende wetenschappelijke literatuur. De vertaling, waarin tekstwijzigingen zijn aangegeven, is zo letterlijk mogelijk en vaak wordt de lezer door verklarende noten enig inzicht geschonken in de Hebreeuwse wijze van uitdrukken. Het boek Jesaja beschouwt Fohrer als een vergaarbak van profetieën uit vele eeuwen; slechts een klein deel is met zekerheid aan Jesaja zelf toe te schrijven. Hij gold als de grote profeet en opname van een latere profetische spreuk in zijn verzameling hield zoveel als een algemene erkenning in. Hij verwerpt dus de gedachte aan een school, die in Jesaja's spoor voortging. Dat Fohrer dit standpunt in de inleiding kort uiteenzet, is een vanzelfsprekende zaak.

Verrassend is echter de naar verhouding wel zeer grote plaats, die Fohrer in de eigenlijke commentaar inruimt voor historisch-kritische overwegingen. Het is de vraag of de zaak van de kerk hiermee gediend is; een korte, algemeen bevattelijke uitlegging leent zich hier niet voor. De ontwikkelde lezer, voor wie deze commentaar toch bedoeld zal zijn, kan gemakkelijk tot al te overhaaste conclusies komen, te meer, daar voor argumentatie meestal geen plaats was. Natuurlijk kan men met Fohrer zeggen, dat de betekenis en waarde van de latere stukken niet ligt in hun herkomst, maar in hun inhoud. Dadelijk komt dan echter de vraag op: wanneer de kwestie van de herkomst van secundaire aard is, waarom zou men dan de lezer, die verondersteld wordt geen Oud-Testamenticus te zijn, er zo dikwijls mee belasten? Bovendien, ook onder 'de lieden van het vak' heerst over deze dingen allerminst eenstemmigheid en wanneer het er dan om gaat de belangrijkste resultaten van specialistische studie door te geven aan een bredere lezerskring, doet men wijs zich te houden aan het: *in dubiis abstinere*. Om dezelfde redenen echter mag de theoloog, die Jesaja bestudeert, deze kleine commentaar niet verwaarlozen.

Amsterdam

J. C. DE M.

MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Dritte, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag von Gerhard Iber, herausgegeben von Günther Bornkamm. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. 327 blz., ingenaaid DM 16.—, gebonden DM 19.80.

In een kort 'Vorwort' stelt Bornkamm, dat de herdruk van dit fundamentele werk geen rechtvaardiging behoeft. Men zal hem dat graag toestemmen: serieuze studie van de evangeliën – analyse, uitleg – eist van de theoloog, dat hij zich met methode en opvattingen van de Formgeschichtler, en bij voorkeur ook Dibelius, vertrouwd maakt; wat hij daar verder ook van denken wil. Van de nog na jaren zeer opmerkelijke verdiensten van deze nu heruitgegeven tweede druk (1933; eerste druk 1919) noem ik alleen de vaste greep op de gehele evangelische stof en het vergelijkbare materiaal, de voorbeeldige dispositie en de stijl. Ze verklaren iets van de grote inspirerende invloed die van dit werk is uitgegaan, en die veel verder reikt dan Dibelius' leerlingen in enge zin. Van een aantal al dan niet verwante recente zienswijzen op de talrijke litteraire problemen die de evangeliën stellen geeft Gerhard Iber's bijdrage een erg beknopt, maar instructief overzicht.

Warmond

J.S.S.

HEINZ EDUARD TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1959. 331 blz., gebonden DM 9.80.

Dit boek behoort tot het belangrijkste, dat men over de problemen betreffende de Zoon des Mensen in de synoptische evangeliën lezen kan. Na een inleiding, waarin de opvattingen van Schweitzer, Schniewind, Taylor, T.W. Manson (de corporatieve interpretatie), Bultmann en Lohmeyer worden weergegeven, handelt Tödt in een eerste hoofdstuk over de Zoon des Mensen in de laatjoodse apocalypiek: Dan. 7, 4Ezra 13, de aeth. Henoch. De vier volgende hoofdstukken vormen de kern van het onderzoek. De schrijver tracht hier tot een beter verstaan van de mysterieuze benaming te komen door een analyse van de drie groepen van spreken in de synoptische overlevering: teksten over de Zoon des Mensen in verband met 1. de parousie, 2. Jezus' aardse optreden, 3. zijn lijden en opstanding. Bij elke groep worden de teksten van Mc., de Logiabron, Mt. en Lc. afzonderlijk onderzocht. Door deze methode poogt Tödt zowel de betekenis van de benaming als de 'traditionsgeschichtliche' achtergrond voor de verschillende groepen vast te stellen. De twee volgende hoofdstukken handelen over de onderlinge verhouding der genoemde groepen en over het ontbreken van de, in Henoch wel voorkomende, gedachte van de praeëxistentie. Tödt besluit met een Ausblick en een zestal uitvoerige en interessante Exkursen, waarin hij zijn positie bepaalt tegenover Sjöberg, Cullmann en Vielhauer, en verder handelt over de Zoon des Mensen in Hand. 7:56, over het begrip 'Gemeinschaft mit Jesus', en over Wellhausens verklaring van de tekst over de lastering van de Geest.

Tot de belangrijkste resultaten van zijn onderzoek rekent Tödt:

1. Jezus heeft de term Zoon des Mensen niet op zichzelf toegepast. De parousieteksten in de Logia-bron zijn volgens Tödt echte woorden van Jezus, en juist hier onderscheidt hij zichzelf steeds van degene die als Zoon des Mensen zal komen. Tödt rekent deze woorden tot een bepaald type van overlevering, waarin de opstanding wordt beschouwd als een goddelijke bekrachtiging van de autoriteit van Jezus. In deze traditie heeft men allereerst behoefte, de woorden van Jezus opnieuw te verkondigen. Naar de mening van Tödt hebben we hier te doen met een zeer oud type van christologie, waarin de aandacht dus niet zozeer gericht is op het 'Passionskerygma' als wel op de door de opstanding bevestigde autoriteit van de predikende Jezus.

2. Volgens Tödt accentueert de titel de *exousia* van Jezus: deze heeft voor alle drie groepen spreken, ook die betreffende het lijden, constituerende betekenis.

3. Bepaalde gangbare opvattingen worden afgewezen; bijv. de opvatting, dat Jezus zich met de titel als verborgen Messias zou aanduiden.

4. Ook de dogmatiek – meent Tödt – wordt voor een nieuwe taak gesteld: 'Sie wird danach fragen, wie die frühe Vollmachtschristologie in der Logienquelle und in anderen Überlieferungen sich zur Christologie von Phil. 2 oder zur paulinischen Christologie verhält' (blz. 267).

Deze studie, waaruit nog vele interessante détailpunten te noemen zouden zijn, verdient alle aandacht. Zij geeft niet alleen een nieuwe visie op de nog steeds zeer omstreden problemen betreffende de Zoon des Mensen, maar brengt ons ook op nieuw in contact met andere belangrijke vraagstukken: de waarde der synoptische traditie, de omvang en betekenis van de Logia-bron (vgl. blz. 206vv.), de 'historische Jezus', en het probleem van de oudste christologie.

Intussen heeft Tödt mij op belangrijke punten van zijn betoog niet kunnen overtuigen. Ik denk daarbij allereerst aan zijn beoordeling van die woorden, waarin Jezus over de Zoon des Mensen spreekt als over een ander. Naar mijn mening is het heel goed mogelijk deze woorden op te vatten als een spreken van Jezus over zichzelf in mysterieus aanduidende terminologie. De evangelisten hebben stellig voorondersteld, dat men de woorden in deze zin zou verstaan. Bovendien spreekt Jezus ook in teksten uit een andere groep (naar de mening van Tödt later gevormde woorden) over zichzelf in de derde persoon (bijv. Mc. 2:28). Is het dan wel geoorloofd, met zo grote stelligheid aan te nemen, dat de woorden oorspronkelijk die andere zin – Jezus identificeert zich niet met de Zoon des Mensen – zouden hebben gehad? – Ik vraag me verder af, of inderdaad bij Lc. nergens sprake is van de heilsbetekenis van Jezus' dood (men denke bijv. aan Lc. 22:20; Hand. 3:18-19; 5:31; 20:28) en of de gedachte van de praëxistentie in de synoptische evangeliën geheel en al ontbreekt. Zo zou er meer te noemen zijn, bijv. ook inzake de consequenties voor dogmatiek en praktijk, waarvan in de tekst (zie boven) en ook op de omslag van het boek sprake is. Al met al: een boek waarin men wel vraagtekens plaatst, maar dat toch bijzonder de moeite waard is.

Leiden

G. SEVENSTER

EDUARD SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Band 35). Zwingli Verlag, Zürich 1959. 217 blz., ingenaaid Zw. fr./DM 20.-

De confrontatie met totalitaire stelsels heeft de kerken (niet alleen in Duitsland) gedwongen tot een hernieuwd onderzoek naar het wezen der kerk en haar ordening. Mede als vrucht van een doordienking van deze vragen vanuit het N.T. verscheen in 1946 van de hand van de toenmalige Zwitserse predikant Ed. Schweizer een studie over *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*. De schrijver, thans hoogleraar te Zürich, heeft een volledig nieuw werk over hetzelfde onderwerp in het licht gegeven, waarin niet alleen de naoorlogse literatuur (Qumran!) is verwerkt, maar ook een sterker accent is gelegd op het exegetische onderzoek.

De kerkelijke ordening legt getuigenis af van het 'Selbstverständnis' van de gemeente, ja zij is een vorm van verkondiging, waarnaar de wereld soms opmerksamer luistert dan naar alle woorden. Daarbij komt dat vooral na de oorlog de vragen van kerk en ordening nog actueler zijn geworden door het gesprek in de Oecumene. Voor de verheldering der posities is het dan ook van belang dat in dit boek steeds gerefereerd wordt aan recente Angelsaksische literatuur.

De opzet van het boek is als volgt. In deel I komt de veelvormigheid van de n.t.-ische gemeente aan de orde, waarin de schrijver de verschillende concepties (Jezus, de oergemeente, Paulus, Johannes en de Apostolische Vaders) afzonderlijk behandelt; waarbij hij steeds uitgaat van de correlatie van 'Selbstverständnis' en ordening der gemeente. Enkele karakteristieke opmerkingen uit dit deel: 'Er (Jezus) hat alles getan, um keinen Erfolg, kein Wachstum und keine Festigung der Gemeinde zu erreichen, sondern um sich und seine Schar zerschlagen zu lassen – für die Welt' (blz. 27). Er wordt geen andere 'hiërarchie' zichtbaar dan de paradoxale naar het woord: Wie groot wil worden onder u, zal uw dienaar zijn; en wie onder u de eerste wil zijn, zal aller slaaf zijn. Dit woord (bij de synoptici zesvoudig gevarieerd; vgl. Joh. 13) vindt in Lc.22:27 een grondslag in het woord van Jezus: Ik ben in uw midden als een die dient (blz. 25, 53, 161). In Mt. 16:19 betekent het binden en ontbinden zowel de nieuwe, rechte verklaring als de handhaving van de Wet. De opvolger van Petrus, in deze volmacht, is blijkens Mt. 18:18 de apostolische gemeente in haar geheel (blz. 52). Ten aanzien van de kerkelijke tucht heeft overigens al spoedig een verschuiving plaats. Voor Mt. 18:15-17 geldt dat de (al dan niet strenge) tucht slechts die vorm van evangelieverkondiging is, die de enkeling in een bijzondere situatie wil aanspreken en redden. Een regel als in 1 Tim. 5:20 (openlijke bestrafing van zondaars als waarschuwend voorbeeld) bewijst dat de tucht wordt tot een

middel om de gemeente – ook in de leer – zuiver te houden (blz. 72). Van de overige hoofdstukken zij hier alleen nog dat over Paulus in het bijzonder aanbevolen.

Deel II handelt over de eenheid van de n.t.-ische gemeente. De gemeente leeft in de spanning van het 'reeds' én 'nog niet'. De gevaren die haar bedreigen zijn de overwaardering van het enthousiasme en die van ambt en ordening. Het is de gemeente, die deelheeft aan het ambt van Jezus Christus. De schrijver poogt de discussie over geordende en spontane diensten (welke onderscheiding niet samenvalt met die van natuurlijke en charismatische diensten) te doorlichten aan de hand van Paulus, die waarschijnlijk als enige de opkomende vragen als zodanig gezien en theologisch doordacht heeft. Vrijheid des Geestes en ordening zijn eens als elkander uitsluitende tegenstellingen gezien. Ordening (functioneel, regulatief, dienend, niet constitutioneel) kan echter een manifestatie des Geestes zijn. Het is ondoenlijk in dit bestek nog veel mede te delen uit deze hoofdstukken, die rijk zijn aan materiaal, maar ook aan stof voor discussies en kritische vragen (men denke aan de verhouding van Paulus tot de Twaalfen; de oorsprong en de aard van het apostelschap; de apostolische successie). Samenvattend: een rijk boek dat kritisch, voorzichtige- stellend doch op wezenlijke punten zeer beslist, een weg wil wijzen. Hier is een theologie aan het woord, die waarlijk dienend is.

Leiden

J.-W. S.

ERNST STAEHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Verlag Friedrich Reinhardt AG., Basel. Band 1: Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches, (1951). xii + 429 blz., gebonden DM 27.— Band 2: Von der Christianisierung der Franken bis zum ersten Kreuzzug, (1953). xii + 384 blz., gebonden DM 27.—

Wanneer men ooit de verschijning van een boek een gebeurtenis mag noemen, dan is dat stellig het geval met het werk, dat prof. Staehelin, hoogleraar in de kerken- en dogmengeschiedenis te Basel, heeft samengesteld. De twee hier besproken delen vormen de eerste helft van wat hij zelf betitelt als een kerkhistorisch leesboek en een 'Quellenwerk'. Al deze teksten en fragmenten, chronologisch geordend en vertaald in het Duits, hebben betrekking op het Rijk Gods in zijn voorlopigheid en voltooiing. Grote theologen komen aan het woord; maar ook de stemmen van kleine mensen, ergens in een uithoek van de kerk of in een beweging buiten de officiële kerk, laten zich horen. Het is een uiterst veelstemmig koor en de samensteller meent dan ook terecht, dat zijn werk niet slechts wetenschappelijke waarde kan hebben, maar ook in oecumenisch opzicht van betekenis zal zijn.

Het eerste deel begint met een fragment uit de Pinksterrede van Petrus en eindigt met gedeelten uit de werken van Dionysius Areopagita: het zijn haast twee werelden.

Het tweede deel opent met het gebed van Clovis tot Christus en sluit met stemmen van tal van kruisvaarders.

Een korte inleiding bepaalt telkens de historische plaats en betekenis van auteur of tekst. Bronvermeldingen geven steeds aan, waar men de oorspronkelijke teksten kan vinden. Toelichtingen zijn tot het allernoodzakelijkste beperkt.

Werkelijk, dit werk bespreken kan en mag niet anders zijn dan de lof ervan zingen. Wat een kostelijk hulpmiddel om de studie van patristiek, dogmen- en kerkgeschiedenis leven in te blazen en concreet te maken! Wat een gelegenheid om zelf onmiddellijk in contact te komen met het centraalste in de prediking van de kerk der eeuwen! Natuurlijk, het zijn vertalingen, die ons hier worden voorgelegd. Maar dan in ieder geval prachtige vertalingen, die de lezer ook door hun schoonheid boeien. Een enkel vlekje hier en daar is daarbij haast wel onvermijdelijk. Zo lijkt het mij niet gelukkig, in Matth. 5:6 (I, 56) en ook op andere plaatsen, het woord 'Recht-schaffenheit' te gebruiken. Maar het is m.i. een grote verdienste, ook de vaak moeilijke Middeleeuwse teksten in zo'n heldere vertaling te geven. Te roemen valt in het bijzonder de bescheidenheid van de verzamelaar. Hij heeft alles willen vermijden wat zou zwemen naar 'schulmeistern'. Het gaat erom bij de studie te komen tot een eigen oordeel.

Dat de keuze van de teksten een sterk subjectief element bevat, is duidelijk. Staehelin spreekt zelfs van een 'kühnes Wagnis'. Men verkeert wel eens in het onzekere, waarom een bepaald fragment opgenomen werd, bijv. uit de *Soliloquia* van Augustinus (I, 343), van Anselmus enz. Soms schijnt eventjes een biografisch in-

teresse te overheersen, maar dan blijkt toch telkens weer op een af andere wijze de gedachte van het Rijk Gods naar voren te komen. Een aantal fragmenten is heel erg kort, bevat bijv. maar een paar regels over Antichrist of wederkomst. Maar hieraan is bij een werk als dit nooit te ontkomen. Het lijkt me in elk geval zeer juist, dat machtige figuren als Gregorius de Grote met een groot aantal teksten vertegenwoordigd zijn (II, 64-95).

Tenslotte is het nauwelijks genoeg te waarderen, dat Prof. Staehelin zulke voortreffelijke registers aan zijn bronnenwerk toevoegde. Naast personen en plaatsen zijn alle bijbelcitaten opgenomen, die bij de teksten zorgvuldig zijn genoteerd. Het register van zaken kan stimuleren tot zelfstandige bestudering van een bepaald gedachtencomplex door de eeuwen heen. Inderdaad, dit werk bespreken is: de lof ervan zingen. Ieder, die er kennis mee maakt, of nog liever: het grondig bestudeert, zal het daarmee van harte eens zijn.

Oude Tonge

A. JONKERS

H. CORNÉLIS, A. LÉONARD, *La Gnose éternelle* (Je sais - je crois, Encyclopédie du Catholicisme au xx^e siècle, 146). Arthème Fayard, Paris (1959). 119 blz., ingenaaid 3.50 F.

Volgens de omslag vormt dit boekje de eerste historische en kritische synthese van de gnostische traditie. De titel ervan doet echter gedachten opkomen die meer in overeenstemming zijn met het gebodene: de auteurs behandelen de gnosis in de eerste plaats faenomenologisch en wel als een verschijnsel van alle tijden (blz. 77). Onomwonden verklaren zij, dat hun christelijk geloof hierbij de maatstaf is en dat zij derhalve 'la prétendue objectivité de l'histoire' afwijzen (blz. 103). Deze rechtlijnige aanpak is de helderheid van de samenvatting, welke dit boekje van een dermate omstreken en gecompliceerd onderwerp als de gnosis en haar verschijningsvormen wil geven, bepaald ten goede gekomen. In voorzichtige, doch rake bewoordingen wordt de gnosis gedefinieerd als 'un enseignement secret, de nature religieuse, qui promet un salut que procure la connaissance de soi comme étranger au monde de l'expérience quotidienne, éprouvé comme une oppriment fatalité' (blz. 22).

Over het gnostische schema van Valentinus en de gnostische elementen bij Origenes wordt de lezer zeer deskundig geïnformeerd. De kracht van het boekje ligt echter in de beschrijvende analyse van het wezen van de gnosis en haar steeds weerkerende verschijningsvormen als 'une révélation des profondeurs de l'homme' (blz. 113). Plato, de Qumran-sekte, Mandaeërs, de gnosis in het N.T., de Alexandrijnse gnosis, Marcion, Manichaeërs, Bogomilen en Katharen passeren broederlijk de revue met o.a. de theosofie, Simone Weil, het naar het Westen gebrachte Hindoeïsme, Jung, de existentialisten en de moderne poëzie. Wij vragen ons af, of het boekje in zijn 'onthistorisering' van de gnosis zelf gnostische trekken vertoont. Zou een meer historische wijze van benaderen niet minder vragen bij de lezer openlaten en de gnosis niet meer recht doen?

Al met al, voor wie de sfeer en de vormen waarin de 'eeuwige gnosis' zich kan voordoen wil leren kennen, is dit boekje een goede gids, die bovendien niet vermoeit. Enkele drukfouten ontsieren het met zorg uitgegeven geheel.

Leiden

M. J. ELFFERICH

JOHANNES QUASTEN, *Patrology, Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Spectrum Publishers, Utrecht/Antwerp, The Newman Press, Westminster, Maryland 1960. XXV + 605 blz., gebonden.

Wat O. Bardenhewers *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (5 delen, 1902-1932) voor een eerdere generatie van theologen heeft betekend, betekent Quastens *Patrology* voor de huidige: het meest uitvoerige handboek voor de patristiek, internationaal erkend om zijn uitnemende kwaliteiten. Het is een boek, dat de gebruiker een goede kans geeft, alle beschikbare informatie op het spoor te komen. Het derde deel behandelt een tijdperk van overstelpende rijkdom; men realiseert zich dat eens te meer aan de hand van dit werk, in dat opzicht een getrouwe afspiegeling van zijn onderwerp. De *patres* worden ingedeeld naar het land van hun werkzaamheid:

Alexandrië en Egypte, de Egyptische eenzaamheid, Klein Azië, Antiochië met Syrië en Jeruzalem. Het tijdsbestek is zo genomen, dat ook Gennadius van Constantinopel bijv. († 471) nog aan de orde komt; niet meer Pseudo-Dionysius. Na een korte schets van persoon en betekenis worden de geschriften van elke auteur afzonderlijk behandeld met bij elk werk afzonderlijke literatuuropgaven; de inhoud van elk geschrift wordt aangegeven, vaak op de voet gevolgd, de 'inleidingsvragen' worden beantwoord; meest ook iets over de geschiedenis en de huidige stand van het onderzoek. Bij de grootste figuren volgt daarop een schets van de verschillende aspecten van hun theologie. Ook daar laat Quasten de schrijvers vaak zelf aan het woord, al aarzelt hij niet met een eigen, krachtig en helder woord. Het is niet alleen de veelheid van het opgetaste materiaal maar ook die zakelijkheid, die dit werk een monumentaal karakter geeft. Indices van geciteerde bijbelpaatsen, aanhalingen uit vroegchristelijke schrijvers, moderne auteurs, Griekse woorden; tenslotte een General Index, die ongewoon ruim is opgezet, hetgeen ons zeer welkom is. In zijn soort een werk van de allereerste orde.

Warmond

J. S. S.

EDUARD SCHWARTZ, *Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts. Gesammelte Schriften*, Band 4. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. XII + 344 blz., gebonden DM 44.-

Een jaar na de verschijning van het derde deel van de verzamelde werken van Eduard Schwartz (zie *Vox Theologica* 30 (1959-1960), blz. 86-87) kwam de vierde band gereed. De samenstellers stonden voor een moeilijke taak. Gezien de veelheid van Schwartz' publikaties met betrekking tot de geschiedenis der vroege Kerk was het onmogelijk het 'belangrijkste' daaruit te lichten. Daarom beperkten zij zich tot een viertal tijdschriftartikelen, die een overzicht geven over grotere perioden en problemen en die een duidelijk inzicht schenken in de opvattingen van Schwartz over het verloop en de drijfkrachten der kerkgeschiedenis. Het zijn – met uitzondering van het tweede stuk, dat dateert van 1921 – artikelen uit de laatste vijf levensjaren van de auteur en zo vormt dit boek de bekroning en samenvatting van het kerkhistorisch gedeelte van Schwartz' levenswerk.

Het eerste hoofdstuk is een overzicht over de kerkgeschiedenis van de vierde eeuw vanaf het jaar van Constantijns dood tot en met 394, het jaar waarin Theophilus van Alexandrië de gemeenschap met Flavianus van Antiochië herstelde, hetgeen het einde betekende van het Antiocheense schisma. Dit hoofdstuk, dat aansluit bij de Athanasiana van band 3, schenkt in het bijzonder aandacht aan de Antiocheense verhoudingen.

Het tweede hoofdstuk geeft een geschiedenis van de oecumenische concilies van Theodosius tot Justinianus (Schwartz zelf spreekt van 'rijksconcilies'), terwijl het vierde over de kerkpolitiek van Justinianus ons verplaatst naar de zesde eeuw.

Daartussen in ligt dan het grootste stuk van deze bundel, dat gewijd is aan de kanones-verzamelingen van de vroege Kerk. In dit bijzonder instructieve werkstuk, dat voor een groot deel een 'überlieferungsgeschichtliche' studie is, gaat Schwartz nauwkeurig en gedetailleerd de codificering van het Griekse kerkrecht na. *Κανόνες* (lat.: *regulae*) zijn oorspronkelijk richtlijnen voor de boete-praktijk, maar vervolgens betreffen zij ook leven en gedrag van de clerus en – in de Rijkskerk – de vragen van de kerkelijke hiërarchie. De kanones der synoden werden in de vroege Kerk – zowel in het Oosten als in het Westen – in corpora bijeengebracht. Zoals gezegd worden deze corpora door Schwartz aan een minitieuw onderzoek onderworpen.

Aan het slot van deze bundel is een bibliografie opgenomen, die op zichzelf reeds een indrukwekkend getuigenis geeft van Schwartz' levenswerk.

Nieuw- en Sint Joosland

A. VAN HAARLEM

Documenta Reformatoria. Teksten uit de geschiedenis van kerk en theologie in de Nederlanden sedert de Hervorming, onder redactie van J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, W. F. DANKBAAR, W. J. KOOIMAN, D. NAUTA, N. VAN DER ZIJPP. Deel I, Tot het einde van de zeventiende eeuw. J. H. Kok N. V., Kampen 1960. XXIV + 508 blz., gebonden f 25,50.

De hoogleraar onderbreekt zijn college voor een lang citaat. Met virtuoos penwerk weet men hijgend de eerste regel in de wacht te slepen. Van het overige worden

slechts enige jammerlijke resten veiliggesteld, zodat men zich later somber voor enkele dagen in een bibliotheek verschanst. Voor zover het de Vaderlandse Kerk-geschiedenis betrof, werd deze ijver zelden beloond, daar vele citaten onvindbaar of onbereikbaar bleken te zijn. Ook is menig goed voornemen bezwiken onder de last van eindeloze rijen 'Archief', loodzware 'Acta' en het geweld van tien delen Cramer-Pijper.

Het is daarom met grote vreugde, dat wij de verschijning aankondigen van een voortreffelijk handboek, waarin de belangrijke teksten uit de geschiedenis van de Nederlandse Reformatie zonder moeite kunnen worden nageslagen. Naast de redactie hebben aan dit eerste deel zeventien bekwame historici hun medewerking verleend. Binnen afzienbare tijd zal het tweede deel volgen, dat lopen zal van de achttiende eeuw tot de eerste helft van de twintigste en dat tevens volledige registers zal bevatten.

De 419 afzonderlijke teksten (350 rubrieken) van dit eerste deel zijn zorgvuldig gekozen. Soms zijn de citaten zeer kort, behelzen een enkele essentiële zinsnede. Maar steeds wordt nauwkeurig aangegeven, waar men de betreffende tekst volledig afgedrukt kan vinden. Voorts is de toegang tot de talrijke Latijnse en Franse fragmenten, evenals tot Luther's *Eyn brieff an die Christen ym Nidder land*, aanzienlijk vergemakkelijkt door een bijgevoegde vertaling.

Nadat de voorlopers van de Hervorming hier te lande, Wessel Gansfort en Erasmus, aan het woord geweest zijn, ontrolt zich voor de lezer de bewogen geschiedenis van alle uit de Reformatie voortgekomen stromingen, van de theologie, van bijbelvertalingen en geestelijke liederen, van de verhouding tot de overheid, van smartelijke twisten en gelukkige verzoening. Niets spreekt zozeer aan als het eigentijdse document, vervuld als het is van persoonlijke ervaring. Wie zou ook niet geroerd zijn door die ene regel, gelicht uit de acta van de synode te Buuren 1685, waarin gerapporteerd wordt, 'dat Rev(erendus) D. Trommius in 't voltrecken van zijne concordantie met yver voortgaat'? Zelfs wie meent, dat bijzondere belangstelling voor de historie van zijn kerk onnodig is, zal niet alleen ondervinden, dat deze bloemlezing onmisbaar is, maar zich er ook op betrappen, dat hij geboeid aan het dwalen raakt in deze lusthof.

De prijs van dit robuuste, onberispelijk uitgevoerde boekwerk kan in verhouding tot het gebodene laag genoemd worden en mag dan ook geen doorslaggevend bezwaar tegen aanschaffing vormen.

Amsterdam

J. C. DE M.

PAUL L. MAIER, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ. A Study of Schwenckfeldian Theology at its Core.* Van Gorcum & Comp., Assen 1959. 115 blz., ingenaaid f 10.50.

Deze studie behandelt de christologie van Caspar Schwenckfeld. Op heldere, beknopte wijze zet de schrijver uiteen dat de christologie van Schwenckfeld en de daarop betrokken soteriologie vier aspecten laat zien: het prac-existente Woord, Christus in vernederde staat, de verhoogde Christus, en het deel krijgen van de gelovige aan de verhoogde Heer. Accuraat weet de schrijver aan de hand van teksten telkens het eigene van de gedachtengang van Schwenckfelds theologie aan te geven. Na lezing van deze studie ziet men enige duidelijke lijnen, die het theologisch denken van Schwenckfeld markeren: een aan de gnostiek verwant dualistisch grondpatroon, het probleem van de creatuurlijkheid van de vernederde Christus, de geleidelijke vergoddelijking van deze creatuurlijkheid bij de verhoging van Christus, de deïficatie van de wedergeboren mens. Na behandeling van de theologische eigenaardigheden in Schwenckfelds denken citeert de schrijver met instemming een uitspraak van Loetscher: 'whereas in Lutheranism it was the practice that failed to maintain itself on the high level of the evangelical theory, in Schwenckfeld, the defective theory of faith was wisely overruled in practice by a consideration for the religious welfare of the believer' (blz. 109).

Met deze studie wil de schrijver een einde maken aan de eenzijdige beoordelingen die Schwenckfeld zijn ten deel gevallen. Hij meent dat wanneer thans een meer objectieve beoordeling van Luther wordt nagestreefd 'the time of moderation has

come for Schwenckfeld as well'. Met een zekere apodictische bondigheid schrijft hij na een korte samenvatting van Schwenckfelds theologie: 'all else is commentary'.

Het is m.i. niet juist religieuze mystiek in tegenstelling te zien tot filosofische, speculatieve of pantheïstische mystiek (blz. 105).

Leiden

S. L. VERHEUS

D. W. DE VILLIERS, *Reisbeskrywings as bronne vir die kerkgeskiedskrywing van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika tot 1853*. Academisch proefschrift V.U. 1959. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 178 blz., ingenaaid f 6,90.

In dit boek is een aantal reisbeschrijvingen uit de periode 1652-1853 onderzocht op gegevens betreffende de geschiedenis van de N.G.K. van Z.-Afrika. De selectie kwam tot stand met behulp van enige bibliografieën. Onbekende reisbeschrijvingen kwamen dus niet aan de orde. Op gezag van de schrijver moet men aannemen, dat over de genoemde periode een 25-tal geschriften voor nader onderzoek in aanmerking kwam (blz. 17). — In de indeling volgt de auteur de gebruikelijke caesuren van de Z.-afrikaanse kerkgeschiedenis. Andere indelingsprincipes worden afgewezen (blz. 20). Na een inleiding, waarin o.m. gehandeld wordt over het genre reisbeschrijvingen, volgen drie hoofdstukken waarin resp. de reisbeschrijvingen uit de periode 1652-1795, 1796-1806, 1807-1853 aan de orde komen. E.e.a. is voorzien van biografische bijzonderheden, opmerkingen over het doel van de geschriften enz. De gegevens worden nog eens in een apart hoofdstuk samengevat, terwijl het onderzoek wordt besloten met een slotbeschouwing. Het boek is voorzien van bijlage, opgave van bronnen, bibliografie en register van personen, helaas niet van zaken.

De auteur is van mening, dat voor de geschiedschrijving van de N.G.K. van Z.-A. nog onvoldoende gebruik gemaakt is van gegevens, voorhanden in onofficiële bronnen als reisbeschrijvingen. Dat hij deze mening door zijn werk heeft bevestigd, kunnen wij niet zeggen. Slag op slag blijkt nl., dat de reisbeschrijvingen geen onbekend terrein voor de beoefenaren van de Z.-afrikaanse kerkgeschiedenis vormen en dat dan ook de belangrijkste gegevens reeds verwerkt zijn. Bij controversiële kwesties kan de auteur refereren aan bekende literatuur. Daar komt nog iets anders bij. Het heeft ons getroffen, dat de kerkhistorische gegevens, die uit dit soort geschriften kunnen worden verzameld, doorgaans betrouwbaarder zijn naarmate de geschriften minder de aard van reisbeschrijvingen bezitten. De auteur verstaat onder reisbeschrijving: de beschrijving van indrukken van reizigers, die korte of langere tijd in Z.-A. zijn geweest en hun bevindingen op schrift gesteld hebben (blz. 12). Dat is een uitstekende definitie; maar indien zij correct zou zijn gehanteerd, zou een groot deel van de besproken werken (of van de daarin voorkomende kerkhistorische gegevens) buiten beschouwing hebben moeten blijven, omdat zij niet over persoonlijke bevindingen handelen. Een werk als dat van Valentyn is niet typisch een reisbeschrijving (blz. 49, 50) naar de definitie van de auteur, want Valentyn heeft zoveel mogelijk zijn eigen indrukken achtergehouden ten gunste van een meer objectieve, historische informatie. Ook van de meeste andere, grote werken, die aan de orde komen, kan iets dergelijks worden opgemerkt. Het genre geschriften dat de schrijver heeft samengebracht is veel gecompliceerder van aard dan met de term reisbeschrijving wordt aangegeven. — Het zou een veel boeiender boek geworden zijn, wanneer de auteur niet in de eerste plaats bedacht zou zijn geweest op het loswrikken van kerkhistorische gegevens (hoofdzakelijk over dominees en ouderlingen) uit deze onofficiële bronnen, maar, op veel breder wijze dan is geschied, de vraag had gesteld wat de bedoeling van al die auteurs is geweest en tot welk genre hun geschriften moeten worden gerekend. Soms is men geneigd te spreken over een avonturenroman en soms zou men zo'n reisbeschrijving eerder een Baedeker willen noemen. Het lijkt in overeenstemming te zijn met de beperkte opzet van deze studie, dat de auteur zo gemakkelijk heenstapt over de kritiek die door sommige reisbeschrijvers is uitgebracht op de houding van de kolonisten t.o. de inheemsen (blz. 34, 37, 62, 69, 77). — Het boek is op de bekende voortreffelijke wijze door Kok in Kampen uitgegeven.

Warmond

G. H. M. POSTHUMUS MEYJES

EMIL BRUNNER, *Das Ärgernis des Christentums*. Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart (²1960). 110 blz., ingenaaid sFr. 7.80.

'Één van de grootste gevaren voor het leven van de kerk in een democratisch land bestaat in de verzoeking, het evangelie te verkondigen op een manier, die aan de publieke smaak tegemoet komt ... Zeker, het evangelie is een vreugdebodschap; maar alleen voor hen, die dorsten naar het water des levens en wier trots gebroken is.' Om die reden stelt Brunner – naar zijn aard – in deze vijf in de U.S.A. en Engeland gehouden 'Vorlesungen' de tegenstellingen scherp. Wat de bijbel ons leert weten de niet-christelijke godsdiensten, de wijsgeren, mystici en geleerden niet. Wat de utopistische mens hoopt, wordt hem niet toegezegd. De werkelijkheid van de mens en de liefde en heiligheid Gods zijn ernstiger, dan men zonder het kruis van Christus vermoeden kan. Een logische samenhang verbindt de thema's: openbaring in de geschiedenis, de drieënige God, de erfzonde – de titel is niet goed gekozen: Brunner leert een niet-erfelijke oerzonde, onmythisch op te vatten –, de middelaar, opstanding. Het boekje is bestemd voor intellectuelen van alle faculteiten. De theoloog onder hen zal Brunner herkennen en in vele dingen waarderen. Let bijv. op wat hij schrijft over de persoon (38, 46, 56, 72), en over de verzoening (hoofdstuk 4).

Warmond

J. S. S.

P. ANCIAUX, *Het sacrament der boetvaardigheid*. Geschiedenis, wezen en vorm van de kerkelijke boete. Uitgeverij Lannoo, Tielt-Den Haag z.j. (1959). 208 blz., gebonden f 7,90.

P. ANCIAUX, *Het sacrament van het huwelijk*. Grondslagen der christelijke huwelijksmoraal. Uitgeverij Lannoo, Tielt-Den Haag z.j. (1959). 303 blz. gebonden f 8,50.

Beide werken behoren tot een reeks monografieën over de R.K. sacramentsleer, die onder redactie staat van Vlaamse en Nederlandse theologen. De auteur P. Anciaux, president van het Grootseminarie te Mechelen, heeft bekendheid verworven door een gedegen studie, getiteld *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle* (Louvain 1949). Hij was dus bij uitstek competent om in breder verband over het sacrament der boete te handelen. – I.t.t. het tweede werk heeft de auteur in zijn boek over het sacrament der boete betrekkelijk veel aandacht aan de historische ontwikkeling van dit sacrament gegeven. Na een hoofdstuk over zonde en verlossing, waarin een poging wordt ondernomen de bijbelse fundering van dit sacrament aan te wijzen, treft men een hoofdstuk aan over de liturgische en dogmatische betekenis van het sacrament der boete in de vroege kerk en de middeleeuwen. Vanzelf komt ook de biecht aan de orde. In een bijvoegsel wordt, summier, gehandeld over oorsprong en betekenis der aflaten. Veel nieuws levert dit alles niet op, maar dat kan ook niet verwacht worden van een werk, dat zich tot een breder publiek richt en, naar het ons voorkomt, toch al rijkelijk specialistisch is uitgevallen. – In mindere mate geldt dit laatste voor het boek over het sacrament van het huwelijk. Blijkens de flap is dit vooral bestemd voor theologen, zielszorgers en gehuwden zelf. Liefde en huwelijk worden allereerst in het kader van Gods heilsplan geplaatst; in de scheppingsorde en in de nieuwe heilsorde, waarin het christelijk huwelijk tot een sacramentele realiteit is geworden. Vervolgens wordt gehandeld over de roeping van de R.K. echtgenoten. De liefde wordt beschreven als ziel en wet van het huwelijksleven en de kuisheid als voorwaarde tot menswaardige seksualiteit. Het vraagstuk van de geboorteregeling komt uitvoerig aan de orde. Het boek wordt besloten met een tweetal hoofdstukken, handelende over de verhouding van huwelijksleven en heiligheid, huwelijk en offer, en huwelijk en eucharistie. – Het zou ons niet verbazen, wanneer van dit werk, dat op zo gedegen en fijngevoelige wijze de R.K. huwelijksmoraal behandelt, spoedig een herdruk noodzakelijk zou blijken. Slechts één vraag: worden 'uitbouw', 'synoptiekers', 'boetepaxis' in Vlaanderen niet ook als germanismen beschouwd? – Beide werken zijn keurig uitgegeven en gehuld in uniforme linnen band.

Warmond

G. H. M. POSTHUMUS MEYJES

Abrahamtradities in Jodendom, Christendom en Islam

een phänomenologische schets

Inleiding

Wie een onderzoek instelt naar tradities over Abraham in de drie in de titel genoemde religies, loopt gevaar zich te verstrikken in een groot aantal problemen, waarin de figuur van Abraham volkomen dreigt te verzinken. Om dit grote aantal problemen binnen redelijke grenzen te houden, is het noodzakelijk enige methodische richtlijnen vast te stellen, volgens welke het onderzoek zal verlopen. In de eerste plaats is dit zuiver phänomenologisch van aard, zodat alle historische en litterair-historische vragen buiten beschouwing blijven, voorzover mogelijk. Wel zullen we vragen naar de zin en functie van de tradities over Abraham binnen het religieuze bestek van Jodendom, Christendom en Islam, en pogen deze vragen te beantwoorden. Het zal blijken, dat juist vanuit een functioneel gezichtspunt beschouwd deze tradities het scherpst de verschillen tussen de drie onderhavige religies aan de dag brengen. De verschillende ontleningen van, en wijzigingen in de tradities komen binnen dit bestek vanzelf aan de orde.

De volgorde van behandeling der tradities is historisch bepaald door de ontstaanstijd van de religie waarbinnen ze functioneren, hetgeen wederzijdse ontlening of reactie niet uitsluit.

Bij wijze van uitgangspunt richten we kort onze aandacht op Gen. 11:10-Gen. 25:10, de bron van alle latere tradities over 'Vader Abraham'.

Het Oud-testamentische materiaal en latere Joodse bronnen

De inhoud van de verhalen over de eerste aartsvader mag genoegzaam bekend worden verondersteld. Abraham wordt in het boek Genesis getekend als de stamvader van het volk Israel, die als eerste een persoonlijke verhouding had tot Jahwe¹. Samenvattend kunnen we de gestalte van Abraham in deze capita van Genesis als volgt karakteriseren:

1. Abraham verlaat Ur op Gods bevel en gaat naar Kanaan.
2. Hij is de drager van de zegen Gods, die rust op hem en zijn nageslacht en in hen op alle geslachten van de aarde.
3. Abraham bouwt 'Kultstätte' voor Jahwe.
4. Als concretisering van de zegen wordt hem in zijn ouderdom Isaäk geschonken, na Ismaël, de zoon van Abraham en Hagar.
5. God sluit een verbond met Abraham, met de besnijdenis als verbondsteken.
6. Abraham verricht de voorbede voor Sodom, die door God wordt aangehoord en een zekere invloed heeft.
7. Abraham is het voorbeeld en prototype van de gelovige, wiens geloof wordt beproefd, maar standhoudt.

Het is opvallend, dat Abraham in de rest van het Oude Testament een betrekkelijk geringe rol speelt. Hij wordt genoemd als drager van de beloften van de zegen en het verbond, bijv. Ex. 6:8, Ps. 105:9vv., Ez.33:24, of hij fungeert als de vader van Israël, het nageslacht van Abraham, bijv.

¹ cf. A. WEISER in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, ⁹1957, K. 68-71.

Jes. 41:8; 51:2 en Jer. 33:26. Zelfs kan hij optreden als de personificatie van geheel Israël, zoals in Jes. 29:22 en 63:16. De wijsheidslitteratuur legt speciaal de nadruk op Abraham als voorbeeld van de volkomen torâgetrouwe, rechtvaardige Israëliet, zoals de lofrede op Abraham in Jezus Sirach 44:19vv., hoewel daar ook het verbond wordt vermeld. Verbond en zegen spelen binnen het Oude Testament na Gen. dus de hoofdrol in verband met de aartsvader Abraham.

Hierachter ligt het oudtestamentische geloof, als de spanning tussen belofte en vervulling, waarop het zwaarste accent valt; daarom kunnen de andere gegevens uit het Abrahamverhaal in Gen. worden veronachtzaamd¹.

In de latere litteratuur, apocryphen, pseudepigraphen en de rollen uit Qumrân, die we hierbij rekenen, komen andere trekken uit het Abrahamverhaal sterker naar voren; deze worden haggadisch opgesmukt, al naar gelang de situatie, waarbinnen het verhaal moet functioneren.

I Makk. 2:52 spreekt over de trouw van Abraham in de verzoeking en vermeldt dat deze trouw hem tot gerechtigheid werd gerekend (Gen. 15:6). Dit vers staat in de afscheidsrede van Mattathias tot zijn zonen en is een argument voor de oude priester, zijn zonen aan te sporen, liever de dood te kiezen dan de Wet en het Verbond te schenden, waarbij de Wet de grootste nadruk krijgt. Het geloof van Abraham in Jahwe en zijn beloften is hier geworden tot trouw aan de Wet, zelfs tot in de dood. Dit betekent een duidelijke verschuiving ten opzichte van het verhaal in Gen., die zijn oorzaak vindt in de veranderde tijdsomstandigheden in de Makka-beeëntijd.

IV Makk. 7:19 en 16:25 voegen een nieuwe trek aan het beeld van Abraham toe, nl. dat hij niet dood is, maar voor God leeft, evenals de andere aartsvaders. Ook dit is een argument voor de moeder, haar zonen aan te sporen liever de dood te kiezen, dan de wet te overtreden, daar ze evenals Abraham voor God zullen leven (cf. Marc. 12:26v.; Rom. 14; Gal. 2:19). Het functionele element in deze trek van de traditie is ook hier duidelijk, evenals de verschuiving ten opzichte van Gen.: geloof is tot wet geworden. De meest interessante gegevens bieden het Jubileëenboek en het Genesis-Apocryphon uit Qumrân (1Q Genesis-Apocryphon), die onderling een grote verwantschap vertonen. Vermoedelijk is het Genesis-Apocryphon de bron voor het Jubileëenboek, zoals de uitgevers van een gedeelte van deze rol denken²; hoewel het probleem van verwantschap en datering nader moet worden bekeken als de gehele rol is gepubliceerd.

Het Genesis-Apocryphon biedt een haggadische versie van het Genesisverhaal. Van het gepubliceerde gedeelte handelen de kolommen XIX-XXIII over Abraham; dit gedeelte correspondeert met Gen. 12:8-15:4, en volgt de gang van het bijbelse verhaal. Maar vooral het gedeelte dat correspondeert met Gen. 12:10-20, Abram in Egypte, heeft een aanzienlijke uitbreiding ondergaan, opdat Abram een gunstiger indruk zal maken. De noodleugen van Abram, die Sara aanraadt te zeggen, dat zij zijn zuster is, wordt tot een uitleg van een droom van Abram, die Sara

¹ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1957, S. 174f.

² A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, p. 293ss.; NAHMAN AVIGAD, YIGAL YADIN (ed.), *A Genesis Apocryphon*, Jerusalem 1956.

hem geeft. Abram droomt, en ziet in zijn droom een ceder en een palmboom; er komen mannen, die de ceder pogen om te hakken, ondanks het geschreeuw van de palm. Maar tenleste heeft het geschreeuw van de palm effect en de ceder blijft staan. Sara zegt nu, dat de palm Abram is en de ceder zichzelf, en doet vervolgens Abram de noodleugen aan de hand. Kennelijk was het voor latere generaties niet meer acceptabel, dat Abram gelogen had. Als Sara vervolgens naar het huis van de pharao wordt gehaald om haar schoonheid, bezoekt een boze geest de pharao en zijn huis met vele plagen, die alle bezweerders en tovenaars niet kunnen genezen. Vervolgens wordt Abram ontboden om voor de pharao te bidden en hem de handen op te leggen. Als Sara aan Abram is teruggegeven, geneest deze de pharao door handoplegging. Allerlei andere bijbelse elementen zijn aan het Abrahamverhaal toegevoegd: de droom, die doet denken aan het verhaal van Jozef en aan Daniël; de bezweerders en tovenaars, die eveneens reminiscenties wekken aan de Daniëllegende en de genezing door handoplegging, een exorcisme.

Het boek Jubileeën heeft dit alles nog verder uitgesponnen in de capita 11-24. De tijd van Abraham en de andere patriarchen wordt hier geschilderd als de gouden eeuw van Israël, waarin de wet stipt werd nageleefd. Onmiddellijk na de dood van Abraham wordt het alras minder met het menselijk geslacht; zedelijk gaat het hard achteruit, met als gevolg een kortere levensduur (cf. Jub. 23 met Gen. 6). Abraham wordt getekend als een mythische held uit de oertijd, en het verhaal wordt doorweven met paradijsmotieven.

God spreekt met Abraham in het Hebreeuws, de taal van de schepping en het paradijs, die sinds de val van Adam en Eva verdwenen is (Jub. 12:25). Als kind van twee jaar leert Abraham de Schrift (Jub. 11:16) en doet wonderen, doordat hij gebiedt over de vogels van het veld, zodat ze het zaad niet meer wegpikken; iets van de paradijstoestand is dus hersteld. Vanzelfsprekend vernietigt Abraham de afgodsbeelden van zijn vader Terah (Jub. 12:12) door ze te verbranden, een motief, dat in de rabbijnse literatuur nog verder wordt uitgewerkt, om het monotheïsme van Abraham extra te beklemtonen. Opvallend is verder, dat wel de vernietiging van Sodom wordt verhaald in Jub. 16, maar de voorbede van Abraham voor de Sodomieten ontbreekt: een sprekend voorbeeld van het Joodse particularisme. In dezelfde lijn ligt het, dat het boek Jubileeën vertelt, dat Abraham door God op de proef wordt gesteld, nadat Mastema, de Satan, God heeft aangespoord Abraham zijn zoon te doen offeren; dat de beproeving van God zelf zou uitgaan, was evenmin acceptabel voor het gelovige Joodse bewustzijn van de tijd waarin Jubileeën ontstond. Samenvattend kunnen we zeggen, dat het beeld van Abraham in het Jubileeënboek, vergeleken met Gen., Joods-particularistisch is bijgewerkt: Abraham is de vrome wetsgetrouwe Israëliet, die de Torā leest, leert en onderhoudt, de feesten viert en de besnijdenis propageert (Jub. 15). De godsvoorstelling is transcenderter geworden en de ruimte is opgevuld door een boze geest, die plagen brengt en Mastema, die God vrijwaart tegen elke beschuldiging van oneerlijkheid tegenover Abraham. De paradijsmotieven verdienen onze speciale aandacht, daar die in de rabbijnse literatuur en de muslimse legende zullen terugkeren. Abraham is niet slechts het prototype van de gelovige, maar tevens is zijn tijd de gouden

eeuw van Israël, bijna aan het begin der tijden, waarop het vrome besef zich beroept.

De Misjna, uit geleerde rabbijnse kringen afkomstig, bevestigt enerzijds het voorafgaande en voegt enkele trekken aan het beeld toe, voortkomend uit rabbijnse speculaties over de Torā. Kiddusjin 4:14 zegt Rabbi Nehorai in een gedeelte, dat handelt over de voortreffelijkheid van de Torā in alle omstandigheden van het leven: 'En we vinden, dat onze vader Abraham de hele Wet heeft vervuld, vóór die gegeven was; want er staat geschreven, 'omdat Abraham naar Mij geluisterd en mijn dienst in acht genomen heeft: mijn geboden, mijn inzettingen en mijn wetten' (Gen. 26:5)'.

Ook het paradijismotief speelt in deze discussies een rol; in Abot 5:6 lezen we, dat sommige rabbijnen beweren, dat de ram van Abraham (Gen.22:13) tijdens de schepping geschapen werd op de vooravond van de Sabbat. Bovendien wordt van Abraham, met verwijzing naar Gen. 14:9, gezegd, dat hij behoort tot de vijf speciale eigendommen, die God in deze wereld voor zichzelf gereserveerd heeft bij de schepping (Abot 6:10). Van bijzonder belang is het zoonschap van Abraham voor de Israëliet. Het gewicht hiervan wordt krachtig benadrukt (Baba Qamma 8:6; Baba Mešia 7:1) terwijl het bovendien een garantie is voor het beërven van de toekomstige wereld (Abot 5:19). De relatie van Abraham met de toekomstige wereld zal in Talmoed en Midrasj een nog grotere plaats innemen, zoals uit het vervolg moge blijken.

In Talmoed en Midrasj neemt Abraham een grote plaats in en komt hij in allerlei verbanden voor. Een paar elementen uit het geheel van het materiaal mogen de functie van Abraham in het geloof van het Jodendom in die tijd van consolidatie verduidelijken. Het is onmogelijk hier in te gaan op alle godsdiensthistorische parallellen van de verschillende voorstellingen, die als volgt kunnen worden ingedeeld: *a* Het monotheïsme van Abraham en hoe hij daartoe gekomen is. *b* De paradijsmotieven in de Abrahamlegenden. *c* De plaats van Abraham in het eschatologisch gebeuren.

a. Abraham is de eerste monotheïst en is tot het monotheïsme gekomen na zich ontworsteld te hebben aan de afgodendienst, speciaal de astrologie. Over twee plaatsen uit Gen. hebben de rabbijnen in dit verband speciaal gespeculeerd, nl. Gen. 15:7, en Gen. 26:5. In Gen. 15:7 wordt verteld, dat Abraham afkomstig is uit het Ur der Chaldeeën. De naam van de stad Ur wordt door de rabbijnen opgevat als *úr*, vurige oven, en om deze uitleg hebben ze de sage gegeven van de redding van Abraham uit de vurige oven van Nimrod, de legendarische koning, gewapend met astrologische kennis. In zijn meest uitgebreide vorm vinden we deze sage in de *Ma'aše Abraham*¹. Abraham bidt tot de zon en de hemel en vraagt zijn vader Terah naar de schepper van dit alles. Terah antwoordt, dat zijn goden, die thuis staan, dit alles hebben gemaakt. Abraham gaat vervolgens naar huis en brengt koeken als offer aan de godenbeelden, die de goden echter niet wensen te nuttigen. Vervolgens werpt hij deze in het vuur, want goden, die de zon hebben geschapen zullen zeker van het vuur geen

¹ Ch. M. HOROWITZ, *Sammlung kleiner Midraschim*, Frankfurt am Main 1881. De Midrasj Rabba op Gen. 17 biedt een iets andere versie.

hinder ondervinden. Hierin verkolen ze echter, tot voldoening van Abraham en tot woede van zijn vader Terah, die hem voor koning Nimrod sleept. Nimrod geeft op de vraag van Abraham, wie de schepper is, ten antwoord, dat hij, Nimrod, dat zelf is, en als Abraham hem vervolgens verzoekt de zon in het Westen te doen opgaan en in het Oosten te doen ondergaan, is Nimrod zo verbijsterd, dat hij Abraham in de vurige oven laat werpen, waaruit hij door God wordt gered. Opvallend is de nadruk op God als Schepper in deze late tijd; verder heeft het er veel van, of ook het boek Daniël zijn aandeel geleverd heeft aan het tot stand komen van deze sage, zoals trouwens allerlei elementen worden vermengd. In dit verband verdient eveneens vermelding het feit, dat herhaaldelijk wordt gezegd, dat Abraham uit zichzelf God heeft leren kennen (o.a. Num. Rabba; Philo, *De Abrahamo* 15). Ook hierin wordt de bijzondere positie van Abraham aangeduid: God behoefde zich aan hem niet te openbaren, want hij leerde zelf God kennen. Vandaar dat Abraham ook de hele Torā kon houden, die zelfs speciaal voor hem bestemd was: 'Vóór de wereld geschapen was, reserveerde God de Torā voor Abraham, want er staat geschreven....' volgt Gen. 26:5¹.

Als eerste monotheïst is Abraham tevens de eerste proselyt en maakte zelf grote scharen proselyten. De zegen in Gen. 12:2, bestemd voor alle geslachten van de aardbodem, kan in deze tijd niet zonder meer aan alle geslachten ten deel vallen. De rabbijnse exegese leest dus בְּרִיכָה, vijf, i.p.v. בְּרָכָה, zegen, en zegt dan: 'Zoals een vijver onreinen reinigt, zo zult gij (Abraham) degenen die veraf zijn dichtbij brengen en hen voor hun Vader in de hemel reinigen' (Gen. Rabba 39). Evenzo Gen. Rabba 30: 'Abraham was bestemd om de wereld tot boetedoening te brengen'. Vanzelfsprekend gaat Abraham dus ook niet op weg met al zijn dienstknechten maar met al zijn proselyten: Targ. Jerusj. I op Gen. 12:5: 'Abraham nam Sara en de mensen(zielen), die ze tot proselyten hadden gemaakt'. Nog duidelijker is een andere plaats: 'God sprak: zo lief heb ik de proselyten en Abraham is de vader der proselyten, en daar komen die zondaren (Gen. 14:12vv.) en willen hen kwaad doen? Wee hen!' ² Het Jodendom, dat in de diaspora proselyten maakte, gaf Abraham dus de eer, de vader der proselyten te zijn. Opvallend is verder, dat de zegen pas iemand ten deel kan vallen na gedane boete; Abraham is ook als het ware de eerste biechtvader, die absolutie verleent. Zegen, verbond en geloof worden hoegenaamd niet vermeld, terwijl het monotheïsme van Abraham op de schepping wordt gebaseerd, op een bijna wijsgerige wijze.

b. Het Joodse geloof en zijn vroomheid heeft de neiging gehad Abraham van eigenschappen te voorzien, die doen denken aan de paradijstoestand van de mens; nog sterker, Abraham zou zeker, als hij in het paradijs had geleefd niet voor de verzoeking zijn bezweken, want het kwaad had geen macht over hem: 'Over drie heeft het kwaad geen macht gehad, dat zijn Abraham, Isaāk en Jacob' (Baba Batra 16b). Evenals de eerste mens bezat hij de gehele wereld: 'Abraham bereikte het bezit van de hemel en de aarde' (Midr. Spr. 19 § 1). Naast Adam wordt Abraham de 'grote mens' genoemd, bijv.: 'De grote mens onder de Enakieten (Joz. 14:15),

¹ Tanchuma ed. Buber לך לך § 14 (36a); vgl. Joma 28b; Apoc. Bar. 57:2.

² Tanchuma ed. Buber לך לך § 6 (32a).

dat is Abraham. En waarom noemt gij hem 'groot'? Omdat hij bestemd was vóór de eerste mens geschapen te worden. Maar God sprak: Misschien handelt deze verkeerd en dan is er niemand, die zou kunnen komen om het in zijn plaats weer in orde te brengen. Zie, ik zal eerst Adam scheppen, want als die verkeerd doet, zal Abraham komen om het in zijn plaats weer in orde te maken' (Gen. Rabba 14, 10c). Enerzijds heeft God in in Abraham als het ware de schepping van de mens herhaald – vandaar de paradijsmotieven in de Abrahamlegenden – anderzijds maakt Abraham het kwaad weer goed, dat door de eerste mens is bedreven en treden er messiaanse motieven op in de legenden rondom Abraham; het één is het complement van het ander. Hier zij erop gewezen, dat de oudste rabbijnse uitleg van Ps. 110 deze betrof op Abraham¹.

c. Het messianisme is een bestanddeel van het complexe geheel, dat eschatologie heet. Ook in dit complex speelt Abraham een rol, als een noodwendige aanvulling op hetgeen verder van hem wordt verhaald. Gen. Rabba 48: 'R. Levi (†300) heeft gezegd: dan zal Abraham aan de ingang van de Gehinnom zitten en hij zal geen besnedene uit Israel daarin laten afdalen.' De zondaren daarentegen worden door Abraham eigenhandig in de Gehinnom geworpen. Aan het einde der tijden verzamelt Abraham dus zijn kinderen, met andere woorden: het kinschap van Abraham is een garantie geworden voor het beërven van de nieuwe wereld. De kinderen van Abraham worden nu, na hun dood, opgenomen in zijn schoot, een aanduiding voor de gemeenschap tussen Abraham en zijn kinderen, misschien ontleend aan de tafelgemeenschap (cf. Luc. 16:22).

Duidelijk is, dat het rabbijnse materiaal een uitbreiding geeft van het bijbelse verhaal over Abraham, uitgebreid in ruimte en tijd; Abraham omvat de hele wereld en zijn geschiedenis, van *Urzeit* tot *Endzeit*, door zijn monotheïstisch godsgeloof en zijn wetsgetrouwheid. Aan het einde der tijden zal Abraham een machtspositie innemen aan de linkerhand van God, terwijl de Messias aan de rechterhand Gods is gezeten (Midr. Ps. 18 § 29). Zo functioneert hij als de vrome garantie voor de wetsgetrouwe Jood, zijn fysieke nakomeling, voor wie Abraham in alle ellende een steun is, juist in tijden van grote nood. Als de tempel verwoest is, komt Abraham uit zijn graf, betreedt het heiligdom, klaagt tot God en doet voorbede voor het volk, evenals Mozes, aldus het verhaal van R. Sjemuel b. Nachman². Onwillekeurig denken we hier aan de sagen over Karel de Grote en Keizer Barbarossa, ondanks alle verschillen, die zijn aan te geven³.

Het Nieuwe Testament en het oudste Christendom

In het Nieuwe Testament keert een groot deel van de Joodse legenden rondom Abraham terug⁴. Dat de Joden Abrahams kinderen zijn wordt

¹ H. L. STRACK, PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV-1, München 1928, S. 453ff.

² Midrasj Klaagliederen, ed. Lemberg 1861, inleiding nr. 24 (38a).

³ Vgl. *Die Apocalypse Abrahams*, ed. G. N. BONWETSCH, Leipzig 1897, en *The Testament of Abraham*, ed. M. R. JAMES (Texts and Studies, vol. II, no. 2), Cambridge 1892. Deze werken hebben relaties met de gnosis, cf. *The Jung Codex*, ed. F. L. CROSS London 1955, p. 70f.

⁴ Zie voor de verschillende plaatsen STRACK-BILLERBECK; cf. J. JEREMIAS in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933, S. 7-9.

niet betwist, echter wel de pretentie, die ze op grond daarvan voeren (Matth. 3:9; Luc. 16:26; Joh. 8:3vv.). Paulus spiritualiseert de gedachte van het kinschap van Abraham in Rom. 9, zodat de Christenen de ware erfgenamen zijn van de aan Abraham geschonken belofte (Gal. 3).

In de nieuwtestamentische apocryphen vragen een paar plaatsen onze aandacht. Allereerst Ps. Matth. XXX, 4, waar het kind Jezus zegt, tot grote verbazing der aanwezigen: 'Abraham quem vos dicitis patrem vestrum ego vidi et cum eo locutus fui et ille me vidit'¹. Ten opzichte van Joh. 8:56, 58 is er een verschuiving in miraculeuze richting: 'ik heb met hem gesproken.'

In de Acta Pilati XVIII, 1, waar een aantal opgestane mensen beschrijven hoe ze door Christus' komst in de onderwereld zijn opgewekt, wordt duidelijk, dat 'onze vader Abraham' in de onderwereld de voornaamste plaats inneemt, gevolgd door de andere patriarchen en de profeten. Als laatste tekst zij nog gewezen op het Boek van Johannes de Evangelist over de Hemelvaart van de Heilige maagd, cap. XLIX. Als Maria ten hemel is gevaren, zien de apostelen, die hiervan getuige waren, Elisabeth en Anna en Abraham, Isaäk, Jacob en David samen met alle heiligen het Halleluja zingen, ter ere van de heilige maagd, die in het Paradijs is opgenomen. Ook voor het oude Christendom en de vroege Middeleeuwen is het dus vanzelfsprekend, dat Abraham een ereplaats inneemt in de wereld der doden, de hemel, het paradijs. Vanzelfsprekend is hij hier een goed Christen geworden, die juicht om de aankomst van de heilige maagd; maar verder verschilt de voorstelling niet van de Joodse legende².

De Islam

Voor de behandeling van de plaats van Abraham in de Islam zullen we ons voornamelijk houden aan de Koranische gegevens³. In de Islam draagt Abraham de naam Ibrâhîm. Over zijn legende in de Koran zegt Paret het volgende: 'Wir haben es hier mit einem heiklen Thema zu tun. Es musz aber erörtert werden, denn niemand wird bestreiten können dasz es zur Sache gehört'⁴. Het 'heikle Thema' is de functie van Ibrâhîm in het religieuze systeem van de Islam en de tijd, waarin de leer over Ibrâhîm is ontwikkeld. De voornaamste Koranplaatsen zijn in dit verband S. 2:118-123, S. 3:89-92, S. 14:38-42, S. 22:27-30. De traditie komt op het volgende neer: Ibrâhîm heeft God gesmeekt, Mekka tot een beschermende plaats te maken, waar zijn nakomelingen zouden kunnen leven. Hij heeft met Ismaël de Ka'aba gebouwd en de opdracht ontvangen dit huis te reinigen voor hen, die daar hun gebeden en de bedevaart zouden verrichten. Op deze wijze zou Mohammed hebben teruggegrepen op de oorspronkelijke *millat Ibrâhîm*, de religie van de *ḥanif Ibrâhîm* (S. 2:129,

¹ Griekse tekst en Spaanse vertaling van de apocryphen van het Nieuwe Testament: AURELIO DE SANTOS OTERO (ed.), *Los Evangelios Apócrifos*, edición crítica y bilingüe, Madrid 1956.

² Zie over Abraham in de christelijke tradities: TH. KLAUSER in *Reallexicon für Antike und Christentum*, I, 1950, K. 18-27.

³ Zie verder: *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s.v. Ibrahim; W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922; A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Leipzig 1902.

⁴ R. PARET, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957, S. 108ff.

S. 3:58-61), wiens zuiver monotheïsme door Jodendom en Christendom is vervalst.

Snouck Hurgronje, gevolgd door Goldziher, Wensinck, Bell, Schwally e.a.¹, stelt nu, dat deze voorstelling door Mohammed in Medina is ontwikkeld, om zich te emanciperen van de Joden, op wie in Mekka nog al zijn hoop gevestigd was, maar met wie hij in Medina grote conflicten kreeg². Deze voorstelling zou dus tevens inhouden een heroriëntering naar Mekka, waarmee de verandering van de *qibla* verband houdt. In dit geval zou deze Ibrāhīmlegende een willekeurig uitgevonden 'Kultlegende' zijn, voortgekomen uit religieus-politieke overwegingen³. Een aantal geleerden heeft tegen deze opvatting verzet aangetekend en getracht duidelijk te maken, dat de ontwikkeling van deze voorstelling niet zo rationeel verlopen is als Snouck c.s. denkt; onder hen vinden we Torrey, Beck, de Moubarac en Dr. Bijlefeld, terwijl Paret hen aarzelend volgt⁴. Het voornaamste argument van de tegenstanders van Snouck's opvatting is de vermelding van Ibrāhīm in de Mekkaanse Sura's: S. 87, S. 53:37vv., S. 37:99-113. In deze laatstgenoemde verzen wordt het offer van Ibrāhīm's zoon beschreven, waarbij men sterk de indruk krijgt, dat Mohammed heeft gedacht, dat Ismaël zou worden geofferd⁵. Andere plaatsen, waar de *millat Ibrāhīm* wordt genoemd zijn S. 12:38, S. 16:124 en S. 22:77; Torrey bestrijdt de opvatting van Schwally, dat dit Medinensische invoegingen zijn in Mekkaanse Sura's⁶.

Het is dus zeker mogelijk, dat Mohammed reeds in Mekka weet gehad heeft van de relatie tussen Abraham en Ismaël enerzijds en de Arabieren anderzijds volgens de bijbelse overlevering. Hoe Mohammed dit alles heeft geweten is een andere vraag, die buiten het bestek van dit artikel valt⁷. Het enige, dat in ons verband van belang is, is de vraag naar de betekenis en functie van dit alles. De tendens van deze overlevering is, de Islam op Abraham terug te voeren en zo het zuivere 'oermonotheïsme' van Abraham te herstellen, dat door Joden en Christenen is bedorven en verzaakt (S. 3:58-61). Op deze wijze worden Jodendom en Christendom op een zijspoor gereden en als degeneratieproducten gekarakteriseerd. De Islam is dus niet na-christelijk maar een herstel van een oorspronkelijke toestand. De rechtlijnige verbinding tussen Abraham en de Joden is voor Mohammed een gebroken lijn, die zelfs lacunes vertoont. Functioneel gezien is de plaats van Ibrāhīm in de Islam dus volkomen anders, dan in het Jodendom of Christendom: Mohammed poogt het rad der geschiedenis terug te draaien en opnieuw te beginnen, aan-

¹ C. SNOUCK HURGRONJE, *Het Mekkaansche feest*, Leiden 1880; I. GOLDSCHMIDT, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 9; A. J. WENSINCK in *Handwörterbuch des Islam*, s.v. Ibrahim; R. BELL, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926, p. 129ff.; vgl. voor alle andere auteurs die dit standpunt huldigen W. A. BIJLEFELD, *De Islam als na-christelijke religie*, Den Haag 1959, blz. 124vv.

² A. J. WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908, passim.

³ A. J. WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina*, blz. 131v.

⁴ C. C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933, p. 82ff.

⁵ E. BECK, 'Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse van S. 2, 118-135', *Le Muséon* 65 (1952), p. 73-94.

⁶ C. C. TORREY, *The Jewish Foundation*, p. 91ff.

⁷ C. C. TORREY, *The Jewish Foundation*, p. 43, die wijst op S. 16, 105; cf. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* passim, en W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans*, passim.

knopend bij Ibrāhīm. Vandaar het ontbreken van iedere gedachte aan een voortgaande openbaring in de Islam. Om één en ander te verduidelijken zij er op gewezen, dat de Koran de voorstelling bevat van een rechtlijnige verbinding tussen Adam en Ibrāhīm (S. 19:59), met als enig lichtpunt tussen deze twee Noach, Nūh. Daarna was de gouden tijd ten einde. Daarom legt de Koran grote nadruk op het monotheïsme van Ibrāhīm en vertelt uitvoerig de legende van het verwerpen der afgoden door Ibrāhīm (S. 6:74-83; 21:51-67 e.a.). Zelfs het verhaal over de vurige oven van Nimrod komt voor in S. 21:68-70, en het twistgesprek van Ibrāhīm met Namrūd, Nimrod, in bijna dezelfde bewoordingen als in de Joodse legende (S. 2:258). De relatie tussen Ibrāhīm en Adam wordt in de latere Islamietische legende nog veel nauwer, daar deze de stichting van de Ka'aba terugvoert op Adam, nadat deze uit het paradijs is verdreven. Op de plaats van de oorspronkelijke tempel bracht Ibrāhīm later Hagar en Ismaël, en toen Allah later aan Ibrāhīm en Ismaël bevel gaf Hem een tempel te bouwen, stieten ze op de fundamenteën van de oude tempel van Adam¹. De Ka'aba is er dus altijd geweest vanaf het begin der tijden. Ook de geboorte van Ibrāhīm heeft een relatie tot Adam en het paradijs. Zo vertelt de Arabische schrijver Ja'qubi uit de 9e eeuw n. C., dat de ouders van Ibrāhīm uit vrees voor Nimrod, die alle kinderen liet doden uit angst voor een usurpator (het Herodesmotief), hem na zijn geboorte verborgen in het Hol van de Schat; als hij uit dit schathol komt, overtroeft hij *in religiosis* Nimrod, die vervolgens bekeerd wordt tot de God van Ibrāhīm². Dit schathol is de verblijfplaats van Adam en Eva na hun verdrijving uit het paradijs, in de nabijheid daarvan, vermoedelijk geïdentificeerd met de grot van Machpela³. Zowel Adam en Eva als Ibrāhīm lagen daar begraven, waarvan ook de kerkvader Hieronymus weet heeft⁴. Dit alles wijst erop, dat de Islam naar eigen besef een terugkeer is tot een oorspronkelijke toestand, bijna paradijselijk van aard, de *millat Ibrāhīm*, waarvan Jodendom en Christendom zover waren afgedwaald. Verstrekkende theologische consequenties mag men hier zeker niet aan verbinden, daar de richting van de Islam enerzijds en Jodendom en Christendom anderzijds tegengesteld zijn. De Islam kijkt naar het verleden, de twee andere religies in eerste instantie naar de toekomst.

Groningen

H. J. W. Drijvers

¹ R. Dozy, *Het Islamisme*, Haarlem 1863, blz. 92vv.

² G. SMIT, *Bijbel en legende bij den Arabischen schrijver Ja'qubi*, Leiden 1907, blz. 27vv.

³ G. SMIT, *Bijbel en legende*, blz. 128vv.

⁴ *Quaestiones in Genesim* ad Gen. 23:2.

Recherche de l'essence du christianisme primitif

«Tout historien sait bien qu'il commence peut-être quelque part, mais qu'en tout cas il s'arrête finalement à lui-même, c'est à dire qu'il reconstruit. Mais alors, que signifie cette reconstruction?»

G. van der Leeuw

La citation ci-dessus est tirée de l'Epilogue de l'inoubliable *Phénoménologie de la religion* de G. van der Leeuw¹. En recherchant l'essence du christianisme primitif, en essayant de le comprendre c'est à dire de l'organiser dans une structure significative, nous ne devons pas oublier cet appel à l'humilité. Accepter le risque d'une reconstruction historique personnelle, quelle qu'elle soit, c'est toujours «s'arrêter à soi-même». Quand cette reconstruction concerne les origines et l'essence de la foi chrétienne, ce retour à soi-même n'est-il pas le risque par excellence que nous devons et pouvons courir?

Les deux premières générations chrétiennes nous ont laissé des témoignages si riches et si divers de leur foi que les historiens ont toujours eu grande peine à en décrire l'élément central. Les récentes découvertes de Qoumrân et de Nag-Hammadi ont encore souligné l'urgence et la complexité du problème. Entre Qoumrân, Jésus et le christianisme primitif, innombrables sont les points communs; mais, sans une reconstruction de l'essénisme et du christianisme, on demeure incapable de se prononcer sur leurs relations fondamentales.

I. Trois reconstructions classiques: Harnack, Goguel, Albert Schweitzer

Parler de l'essence du christianisme primitif c'était, pour HARNACK, rechercher ce qui demeure valable aujourd'hui dans l'énorme mouvement spirituel issu de la prédication de Jésus. Dans la première de ses fameuses conférences de 1899, Harnack posait la question de la matière ou du domaine (*Stoff*) d'une telle recherche. D'une part, il affirmait que l'essence du christianisme doit être recherchée «en Jésus-Christ et son Evangile». D'autre part, il ajoutait qu'il y a dans toute grande personnalité une part de son être qui ne se révèle que dans les hommes sur lesquels elle a agi d'où, pour l'historien, le devoir d'examiner toute l'histoire du christianisme pour y rechercher «ce qui y revêt une valeur éternelle». Sur ce point, Harnack professait un optimisme déconcertant. A ses yeux, et par principe, l'Evangile était et demeure quelque chose de si simple, de si puissamment expressif que «quiconque possède le regard clair qui discerne la vie, et le vif sentiment de la vraie grandeur doit être capable de le reconnaître et de le distinguer de son enveloppe historique». On sait que cet élément essentiel se réduisait, chez Harnack, aux deux idées générales de la paternité divine et de l'immortalité de l'âme. Nous sommes, aujourd'hui, beaucoup moins optimistes, beaucoup plus sensibles à l'étrangeté du christianisme primitif. Cette sensibilité accrue, nous la devons principalement à la rigueur des études exégétiques, qui ont mis à jour le caractère foncièrement eschatolo-

¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, p. 656.

gique du kérugma chrétien primitif or rien ne nous est plus étranger que cette eschatologie. Nous la devons aussi à l'école phénoménologique qui, en histoire des religions, nous a enseigné le réserve, l'époché, la suspension du sens. Cette réserve devant les textes et les autres attestations du passé, «n'est pas un simple procédé de méthode, une mesure de prudence; c'est la qualité propre à tout comportement humain en face de la réalité»¹.

En considérant l'Eglise des premiers jours comme un mouvement spirituel issu de la personnalité de Jésus, Harnack gardait l'espoir d'en décrire les idées motrices. Tel n'est plus le cas chez les historiens qui se rattachent, avec des nuances appréciables, aux écoles comparatiste et sociologique. Selon ces écoles, le christianisme primitif a connu simultanément, ou successivement suivant les régions, plusieurs essences. En conclusion de son histoire des origines chrétiennes, MAURICE GOGUEL rejette d'abord la thèse fondamentale de Harnack d'une opposition foncière entre l'Evangile et l'Eglise subséquente. Mais il rejette aussi le point de vue que Loisy développait avec brio dans *L'Evangile et l'Eglise* (1902), à savoir que toute l'histoire du christianisme était contenue en germe dans l'Evangile primitif, germe, d'ailleurs, dont il ne pensait pas beaucoup de bien. La conclusion de Goguel, beaucoup plus prudente, tient en ces quelques mots: «L'histoire montre que le mouvement issu de l'Evangile de Jésus a, suivant les individus, les temps et les milieux, abouti à des conséquences non seulement diverses mais encore contradictoires et opposées, sans qu'il soit possible de dégager une ligne dont on pourrait dire qu'elle représente seule le développement authentique et que, à la différence de toutes les autres, elle n'a jamais été, en aucun point, infléchie dans un sens ou dans un autre par l'action de causes extérieures ou accidentelles»². Religion dynamique au sens de Bergson, le christianisme naissant ne se laisse enfermer dans aucune description. Par ailleurs, Goguel affirme que ce développement s'est effectué selon des «lois sociologiques» parfaitement connues et «d'une manière qui répond à une véritable finalité».

Que le christianisme primitif ait été, aussi, cet insaisissable jaillissement de vie, personne ne le conteste aujourd'hui. Que l'historien doive se contenter de cette constatation, c'est ce dont on peut douter. Deux faits très simples s'inscrivent en faux contre les présuppositions mêmes d'une telle méthode. Tout d'abord, faute de documents, nous connaissons très mal cette «vie», cette «contagion spirituelle», ce «dynamisme religieux» dont on veut faire l'essentiel du christianisme primitif. La nature même des textes que nous possédons nous contraint à renoncer à écrire une vie du christianisme primitif, tout comme on a dû renoncer à décrire la vie profonde de Jésus. Le Nouveau Testament, sur ce point, nous laisse sur notre soif. De plus, l'analyse littéraire des évangiles et des épîtres a fait apercevoir leur *caractère polémique* général. Cette polémique, contrairement à ce qu'on avait d'abord pensé, paraît dirigée contre certaines tendances intérieures aux communautés chrétiennes, et non point extérieures, juives ou hellénistiques. Plus précisément, les écrits du Nouveau Testament ne semblent pas nous donner un écho du flux général du christianisme primitif; ils sont plutôt des échos de réactions diverses à

¹ G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, p. 659.

² MAURICE GOGUEL, *L'Eglise primitive*, Paris, Payot, 1948, p. 619.

l'égard, précisément, d'une *vie* religieuse jugée inquiétante. Dès lors, une importante question de méthode se pose. Que va-t-on considérer comme essentiel dans le christianisme du premier siècle: la vie débordante, dont nous ne possédons que de rares échos, ou les efforts entrepris, surtout entre les années 70 à 90, pour canaliser, corriger et réenraciner cette vie «en Christ»? Pour notre part, nous pensons que c'est précisément l'analyse de cet accent polémique propre aux écrits néotestamentaires qui nous dévoilera l'essence du christianisme à l'âge apostolique. Le problème historique de son essence se précise alors quelque peu: il s'agit de savoir comment il a pris lui-même conscience de son originalité dans les textes divers que le Nouveau Testament a recueillis.

Avant d'en venir à quelques analyses qui se sont délibérément orientées dans ce sens, il importe de dire deux mots de la position d'ALBERT SCHWEITZER. Elle ne s'est jamais exprimée avec tant de génie que dans la brève étude intitulée *Le christianisme comparé aux grandes religions du monde* (1922). Après avoir rejeté les thèses des mythologues (Drews, Robertson, Couchoud, etc.) et des comparatistes (surtout Reitzenstein), qui réduisaient le christianisme primitif à un conglomérat hybride d'idées religieuses ambiantes, Schweitzer affirme que le christianisme, création originale de Jésus, malheureusement exprimée dans les catégories foncièrement eschatologiques du judaïsme ambiant, fut caractérisé par une attente active et miséricordieuse du Royaume de Dieu. Ce Royaume viendra quand Dieu le voudra, mais l'activité éthique de l'homme peut être «comme une prière puissante adressée à Dieu d'établir bientôt son règne sur la terre» (p. 17). Le christianisme, au contraire des autres grandes religions historiques, ne fut pas une explication du monde mais une exigence pratique. Dans l'océan sans limites du monde et de l'histoire, il s'agit de se laisser entraîner par «le courant chaud de l'amour, d'obéir à l'exigence intérieure de l'action miséricordieuse». Le christianisme se définit donc comme une exigence intérieure aveugle; il n'explique rien, il fait agir. Il s'agit de retrouver en chacun de nous cet esprit d'amour qui, déjà, faisait agir Jésus, car «le Royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en puissance» (1 Cor. 4:20). Telle fut la manière dont Albert Schweitzer, ce spécialiste des études pauliniennes et des Vies de Jésus, «s'arrêta finalement à lui-même» en examinant le christianisme primitif dans son essence.

II. Orientations nouvelles

Depuis la dernière guerre mondiale, les trois historiens du christianisme primitif qui se sont montrés le plus préoccupés par la question de son essence et chez lesquels le dégagement de cette essence fut en même temps un «retour sur eux-mêmes» sont sans nul doute C.H. Dodd, Oscar Cullmann et Rudolf Bultmann.

Dès la parution de son petit chef d'oeuvre sur le développement de la prédication apostolique, on pouvait savoir quelles seraient la méthode et la position de C.H. DODD¹: il entendait repérer dans les Epîtres et dans les Actes des apôtres les formulations les plus archaïques de la prédication chrétienne, puis en analyser le développement et la cohérence dans les

¹ C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London, Hodder and Stoughton, 1936.

autres écrits du Nouveau Testament, particulièrement dans les évangiles; il démontrait par là que les structures essentielles de cette prédication étaient demeurées les mêmes au long de l'histoire littéraire du christianisme apostolique; elles comprenaient une brève annonce de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, un appel à la conversion, enfin quelques indications succinctes pour la conduite quotidienne. Dans cette perspective, le christianisme primitif était caractérisé par sa prédication missionnaire. Dix ans plus tard, dans une étude synthétique sur la Bible, Dodd devait préciser sa position ¹: «L'accent tonique porte, non seulement dans les évangiles mais partout, sur la personne et l'oeuvre du Christ; cela donne au Nouveau Testament une unité et une concentration, qui surmontent toute diversité parmi les écrits» (édition française, p. 78). Seulement, pour caractériser le christianisme du premier siècle, il eut fallu analyser le *mode de référence* des croyants à cette personnalité du Christ qui domine tout le Nouveau Testament. Sur ce point, la pensée de Dodd paraît avoir suivi deux pistes opposées: d'une part, il semble que l'homme puisse à tout moment se retrouver, se reconnaître dans la destinée du Christ et, ainsi, bénéficier des idées-forces et des «énergies divines» qui s'en dégagent; c'est la piste platonicienne de la pensée de Dodd: en se référant explicitement à la République de Platon, il affirme que «la Bible peint le comportement de Dieu à l'égard de l'homme dans les gros caractères de l'histoire de son peuple. Si nous pouvons les déchiffrer, nous lirons aussi son comportement à notre égard, individuellement». Ainsi, le Christ sert à nous faire découvrir le monde immuable et éternel de Dieu. L'autre piste suivie par Dodd, avec moins de constance il est vrai, s'oriente vers une direction différente: «En annonçant l'Évangile, l'Eglise rappelle le grand événement d'où naquit sa propre existence et, ce faisant, elle témoigne en se basant sur une expérience prolongée, que cet événement fut vraiment un haut fait du Dieu vivant, dont les conséquences persistent aujourd'hui» (*ibidem*, p. 164). C'est la piste de l'anamnèse; dans cette perspective, que nous croyons beaucoup plus valable, le christianisme primitif est caractérisé comme une célébration communautaire et polémique du Christ «mort et ressuscité». Mais les présuppositions philosophiques de Dodd ne semblent pas lui avoir permis de développer cet aspect de son interprétation du christianisme primitif.

O. CULLMANN a parfaitement compris que, pour mettre en évidence l'élément central du christianisme primitif, c'est sa conception de l'Histoire qu'il s'agit d'analyser. Plus encore que dans *Christ et le Temps*, ouvrage un peu formel, ce sont ses études sur les premières confessions de foi et sur le quatrième évangile qui posent le problème de l'essence du christianisme primitif ². Pour les besoins du catéchuménat, du baptême,

¹ C. H. DODD, *The Bible To-day*, Cambridge, University Press, 1946. Traduction française: *La bible aujourd'hui*, Tournai et Paris, Casterman, 1957. Au sujet de ce livre, voir les importantes remarques de R. Bultmann dans: W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology, Studies in Honour of C. H. Dodd*, Cambridge, University Press, 1956, p. 402-408.

² O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943; *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zollikon-Zürich, 1943. Sur cette étude, voir les critiques intéressantes de R. BULTMANN, dans: *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949), col. 40ss. et celles de la *Revue Biblique* 54 (1947), p. 309ss. — O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951.

des exorcismes, de la polémique et de l'apologétique, en réponse à la persécution menaçante, les Eglises du premier siècle auraient fait très tôt usage de formules résumant la foi chrétienne; ce fait ne saurait être contesté. Quant à l'essence de la foi primitive, Cullmann a prouvé que le christianisme ultérieur «a déplacé le centre de gravité car, d'après le Nouveau Testament, le pardon des péchés, avant d'être offert à l'homme dans le baptême, a été accompli d'abord une fois pour toutes par le Christ sur la croix» (édition française, p. 43; cf. 1 Cor. 15:3; 1 Pi. 3:18; 1 Tim. 2:6). D'autre part, «le centre et le couronnement de la confession, c'est le Christ élevé à la droite de Dieu» (p. 47; cf. encore: 1 Tim. 3:16; 2 Tim. 4:1; Rom. 1:4; 2 Tim. 2:8; Phil. 2:6-11); tout aboutit donc à l'affirmation que Jésus est maintenant Seigneur sur tous les hommes. «L'origine divine, la naissance du Christ et son retour sont donc vus entièrement à la lumière de la mission qu'en vertu du plan divin il accomplit *actuellement*» (p. 51).

Ces conclusions appellent deux remarques. On peut se demander, d'abord, si de telles analyses atteignent vraiment l'essence du *christianisme primitif*. En fait, O. Cullmann parle plutôt de l'essence de la *foi chrétienne* primitive, ce qui n'est pas exactement la même chose. Ramener un mouvement religieux de cette importance à la seule idée de la Seigneurie actuelle du Christ, c'est peut-être en relever une des idées motrices, ce n'est pas en caractériser suffisamment l'ensemble. D'autre part, sur le fond-même de l'analyse de Cullmann, une hésitation subsiste sur la relation entre l'oeuvre historique du Christ à la croix et sa seigneurie actuelle sur l'Eglise et le monde. Après avoir montré que, dans les textes les plus archaïques, l'accent porte sur l'oeuvre de la croix (le ἀπέθανεν de 1 Cor. 15:3 et de 1 Pi. 3:18; le ὁ δοῦς αὐτὸν de 1 Tim. 2:6), Cullmann n'en affirme pas moins que la plus ancienne confession de foi est centrée sur le Kurios céleste. On voit apparaître ici la question la plus délicate qui domine notre problème: quelle fut, dans le christianisme primitif, la relation entre l'événement historique du Christ «mort et ressuscité» et l'événement actuel de la foi au Christ ressuscité? Des précisions sur ce point sont indispensables à la solution de la question que nous posons. Remarquons en passant que cette question domine également le dialogue oecuménique actuel. En effet, si l'on pouvait savoir quelle est la relation exacte entre l'événement historique du Christ et, d'autre part, l'événement ecclésial actuel, un grand pas serait fait dans la définition du ministère, de la tradition et de la succession dans l'Eglise. Ce n'est pas entre l'institution et l'événement que gît la plus grande difficulté, comme l'a pensé J.L. Leuba¹, mais entre l'événement central de l'Histoire et la succession des événements qui jalonnent l'histoire de l'Eglise.

O. CULLMANN a répondu à cette dernière question dans son étude sur les sacrements dans l'évangile johannique, dont il faut remarquer le sous-titre: *La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*; il fait bien apparaître le problème auquel nous aboutissons maintenant: quelle est la relation entre l'événement «Jésus» et l'événement du culte ecclésial²? Le but du quatrième évangile, selon M. Cullmann, serait de rapporter des signes,

¹ JEAN-LOUIS LEUBA, *L'institution et l'événement*, Neuchâtel et Paris, 1950.

² OSCAR CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris, 1951. Du même auteur, dans une orientation un peu différente: *La tradition*, Neuchâtel et Paris, 1953.

des faits matériels, historiques, lesquels devraient «renvoyer spécifiquement au Christ présent dans la communauté» (p. 36). Ainsi pour les signes de Cana et de la purification du Temple: «chacun est une allusion à la mort du Christ actualisée dans le sacrement et, d'une manière générale, dans le culte» (p. 43). Autrement dit, le quatrième évangile voudrait «tracer la ligne qui relie le Jésus historique au Christ de l'Eglise, et ce, en vue de démontrer leur *identité*» (p. 84).

Que l'évangile johannique fasse de nombreuses allusions au culte de l'Eglise tel qu'il était célébré à la fin du premier siècle, cela ne paraît pas douteux. Mais son intention historique fut probablement, non point de souligner simplement l'*identité* du Christ historique et du Christ présent dans les sacrements (pour fonder la pratique sacramentaire) mais, en insistant sur l'événement unique de l'incarnation, de faire contempler le Fils historique, dans sa souffrance et surtout dans son commandement d'amour, contre une tendance à la fois gnostique, spiritualiste et docète, caractéristique de la fin du premier siècle, qui entendait s'approprier un Christ céleste sans revenir constamment au témoignage de ceux qui l'avaient vu, entendu et touché de leurs mains (1 Jn. 1:1ss.). Bien que nous ne puissions accepter les conclusions des analyses de M. Cullmann, nous devons donc constater qu'il a mis le doigt sur le problème décisif qui s'offre à l'historien des origines chrétiennes.

La conception que RUDOLF BULTMANN se fait de l'essence du christianisme est dominée par deux intuitions fondamentales: d'une part, l'intuition luthérienne d'une condition humaine dépouillée de toute justice propre, de tout *καύχημα* devant Dieu; d'autre part, l'intuition heideggerienne selon laquelle n'est réel que ce qui me touche et m'engage *hic et nunc*. C'est pourquoi, selon Bultmann, on ne saurait parler du christianisme primitif en termes d'idées générales, ni même comme d'un ensemble de doctrines sur la personne et l'oeuvre objectives de Jésus-Christ. Il faut plutôt en parler en termes d'anthropologie, pour bien montrer que, ici, c'est l'homme, l'homme concret et historique, qui peut se comprendre et se comprendre en fait d'une manière nouvelle devant Dieu et dans le monde. Le christianisme seul fut une religion de l'appauvrissement radical de l'homme devant la divinité et devant autrui et, par là-même, il fut seul à donner à l'homme une possibilité réelle (*Möglichkeit*) d'existence authentique.

Ces conceptions seraient tout à fait supportables s'il ne s'y mêlaient des thèmes philosophiques certainement étrangers à l'existence chrétienne telle qu'elle nous apparaît dans le Nouveau Testament. En définitive, la pensée de Bultmann semble aboutir aujourd'hui à un actualisme pur; la personne et l'oeuvre du Christ n'ont de réalité que dans la mesure (*die insofern-Theologie* !) où je me comprends en elle grâce au Kérugma qui, lui-même, devient une réalité purement événementielle, pour ne pas dire formelle. On assiste à une sorte d'absorption de toute la réalité du Christ historique, principalement du Christ ressuscité, par un Kérugma hypostasié, dont le contenu même n'a plus guère d'importance. L'homme est donc entièrement isolé. «Se confier à une grâce liée au passé, ce serait se confier en la chair; s'est pourquoi Paul a considéré comme une perte tout ce qui jadis avait fait sa fierté (Phil. 3:4-8) ... devant Dieu, l'homme est absolument seul, soustrait à toutes les connexions naturelles ... C'est

l'affranchissement par rapport au passé, le fait d'être ouvert à l'avenir, qui caractérise l'existence humaine en tant que telle»¹. Lorsqu'on se rappelle l'importance du *passé* dans la pensée néotestamentaire, et en particulier des verbes à l'aoriste décrivant l'oeuvre historique du Christ, il devient impossible de souscrire aux formulations récentes de l'oeuvre pourtant capitale de Bultmann.

III. *Le christianisme primitif comme célébration ou anamnèse du Christ mort et ressuscité*

Le trop rapide survol des positions que nous venons de rappeler a fait voir que le christianisme primitif fut caractérisé par une certaine manière de comprendre l'Histoire. Plus concrètement, les premiers chrétiens avaient conscience de vivre un temps très particulier relié, d'une part, au passé récent du Christ historique – et par lui à toute l'histoire de l'Ancien Testament –, relié, d'autre part, au futur imminent du salut définitif. C'est la manière dont ils vécurent ce présent doublement qualifié qui nous paraît caractéristique et qu'il faudrait analyser. Nous ne pouvons, à ce sujet, que présenter trois brèves remarques.

1. Au fond de la conscience chrétienne primitive, on reconnaît le thème et la pratique cultuelle de l'anamnèse². Il se trouve dans l'attestation la plus archaïque du rite eucharistique (1 Cor. 11:24,25; cf. Luc. 22:19), de même d'ailleurs que le thème du «rappel» apostolique (1 Cor. 15:1ss.; 1 Jn. 1:1-4). Comme nous l'avons déjà souligné, le thème néotestamentaire de l'anamnèse, sous ses diverses formes, revêt un accent polémique. A des églises qui s'absorbent dans une «vie» religieuse autonome est adressé le rappel apostolique de l'événement central du salut, contre des tendances à l'actualisme spirituel ou docète. Le christianisme primitif peut donc être caractérisé par cette réaction originale à l'égard de la mentalité hellénistique qui était une recherche d'une délivrance actuelle, non la célébration d'une délivrance accomplie. Même dans les célèbres *Hodayôt* de Qoumrân, ce qui est célébré, ce n'est plus la délivrance accordée aux pères en Egypte mais l'illumination actuelle des secrets de la

¹ RUDOLF BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich-Stuttgart, 1949 (2^e 1954), p. 205. Traduction française: *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Paris, Payot, 1950, p. 154. Cet ouvrage est sans doute le chef d'œuvre de Bultmann; nul ne peut le lire sans être saisi par la profondeur et la vérité de ses analyses. Dans *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen, Mohr, 1958), on trouvera l'aboutissement, à notre sens malheureux parce que trop systématisé, d'une pensée qui, par ailleurs, a su donner tant d'éclat aux thèmes bibliques fondamentaux. Comment souscrire aux dernières lignes déabusées de cet ouvrage par ailleurs si intéressant: «A l'homme qui se lamente et qui dit: Je ne peux pas voir de signification à l'histoire et par conséquent ma vie, liée à l'histoire, n'a pas de signification - il faut répondre: Ne regarde pas l'histoire universelle, regarde ta propre histoire... Dans chaque instant sommeille la possibilité qu'il soit l'instant eschatologique. A toi de le réveiller» (p. 184; traduction française, 1959, p. 132).

² Sur l'anamnèse chrétienne primitive, voir: N.A. DAHL, 'Anamnesis', *Studia Theologica* 2 (1948), p. 69ss. – O. CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, 1922 (= *Le mémorial du Seigneur*, collection Lex orandi, 2). – F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps*, 1955, p. 23ss. JOHANNES BEHM, article ἀνάμνησις κτλ. dans: G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 1933, p. 351s. – OTTO MICHEL, article μνησθαι κτλ., *ibidem* IV, 1942, p. 678-687. – G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 1945, pp. 161, 215, 234ss., 245.

connaissance accordés au Maître de Justice. Pour trouver une anamnèse très proche, dans ses structures, de ce que nous voyons dans le Nouveau Testament, il faut se reporter au rituel juif de la Pâque. Là, l'homme *vit vraiment dans le présent la délivrance accordée au peuple élu dans le passé*: «En chaque génération, on doit se regarder soi-même comme sorti de l'Égypte suivant ce qu'il est dit Ex. 13:8 ... Aussi bien sommes-nous tenus de louer, chanter, glorifier, honorer, exalter, louer, bénir, élever, proclamer celui qui a fait pour nous et nos pères tous ces signes; il nous a tirés de la servitude pour la liberté, du chagrin pour la joie, du deuil pour un jour de fête, des ténèbres pour une grande lumière, de la servitude pour la libération. Et nous dirons devant lui: Hallelouia!» (Pesahim X:5).

2. Si le principe de l'anamnèse est si important pour notre compréhension du christianisme primitif, c'est qu'il explique seul le fait et la nature de *la littérature chrétienne au premier siècle*. Cette littérature si diverse est pourtant cohérente en ceci qu'elle entend rappeler aux églises le fait décisif du Christ historique et ceci dans une double direction: elle rappelle le Christ historique en tant qu'il a réellement *souffert*, une fois pour toutes, pour les hommes (Épîtres pauliniennes, mais aussi Marc, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, dominée par l'agneau immolé); et elle rappelle le Christ historique en tant qu'il avait enseigné c'est à dire révélé *les exigences éthiques de Dieu* résumées dans le commandement d'amour (Matthieu et le johannisme). Tous ces écrits ont donc pour but de permettre aux églises de célébrer le Christ dans un double sens: dans la joie culturelle et personnelle de la foi pour le salut accompli «en Christ», et dans la soumission aux commandements laissés par le Révéléateur. Tels sont les deux caractères principaux de l'anamnèse chrétienne du premier siècle comparée aux spiritualités ambiantes.

3. L'existence humaine telle qu'elle apparaît dans le christianisme primitif est donc vécue dans *un présent conditionné par le passé récent de l'événement du Christ*. Ainsi, elle échappe aussi bien à l'objectivisme doctrinal, qui utilise le passé au profit d'une sécurité religieuse fallacieuse, qu'à un actualisme qui isole l'homme en supprimant toute référence à l'Histoire.

Lausanne

Pierre Bonnard

Grundtvig's gedachten over kerk en school

N. F. S. Grundtvig (1783-1872) heeft in Denemarken diepe sporen nagelaten zowel op kerkelijk en cultureel als op economisch gebied¹. De kerkhistoricus P. G. Lindhardt heeft het typisch Grundtvigiaanse dorp gekarakteriseerd door te beschrijven, hoe het zich tegen de lucht aftekent: de kerktoeren, het hoge gebouw van de volkshogeschool en de schoorsteen van de zuivelcoöperatie. In deze drie gebouwen is Grundtvig's geest geconcretiseerd; alle drie getuigen ze van de neerslag van Grundtvig's gedachten in de ziel van het Deense volk in de vorige eeuw. Zelfs kan men in een moderne reclamebrochure over de Deense landbouwexport

¹ N.F.S. Grundtvigs tankar om kyrka och skola. Deze bijdrage werd uit het Zweeds vertaald door Mej. A. van Hoeken, Leiden.

Grundtvig voorstellen als degene die in het innerlijk van het Deense volk ongekende krachtbronnen aanboorde. Met Grundtvig ontstond het moderne Denemarken. In dit artikel zullen wij, met de begrippen kerk en school als wichelroede, Grundtvig een eindweegs volgen bij zijn zoeken naar die krachtbronnen.

Grundtvig was een veelzijdig man; op zeer verschillende gebieden trad hij als schrijver op. Zijn grote jeugddroom was, Denemarkens nationale dichter, Denemarkens *skald*, te worden; hij werd dichter, maar ook predikant, kenner van de oude mythen, filoloog, historicus en vernieuwer van het onderwijs. De grote betekenis die Grundtvig voor de volgende generaties kreeg heeft hem levend gehouden tot op de huidige dag, en steeds weer heeft men de behoefte gevoeld, vast te leggen wie hij was en wat hij wilde. Wij kunnen ons dezelfde taak stellen, en tegelijkertijd proberen, achter de man van de kerk en van de school een glimp op te vangen van een afgerond beeld van Grundtvig's persoonlijkheid.

Het gaat ons echter niet om een biografie van Grundtvig. Het is de taak van de historicus, zijn leven van dag tot dag te volgen, de uiterlijke gebeurtenissen na te tekenen, en hem op die manier tot leven te wekken. Wij richten de blik op zijn gedachtenwereld zoals die spreekt uit zijn veelomvattend oeuvre. Het blijvende daarin is zijn mensbeschouwing. Deze is het, die nog heden ten dage van de preekstoel en van de kathedraal van de volkshogeschool wordt verkondigd, en die zich in Denemarken ook nu nog in het algemene gesprek over de cultuur doet gelden. Wat wij zoeken is dus de mens naar Grundtvig's opvatting, zoals deze in Grundtvig's gepubliceerde werken naar voren komt.

De mens naar Grundtvig's opvatting leeft zijn leven in twee dimensies, enerzijds met de blik op deze wereld, de mogelijkheden en de gevaren daarvan, anderzijds met de blik gericht op de eeuwige wereld met zijn stralende vergezichten. Karakteristiek voor Grundtvig's theologische zienswijze is, dat deze twee werelden niet als principiële onverenigbare tegenstellingen worden beschouwd. De mens in de kerk is dezelfde als de mens die in de wereld staat. Er heerst continuïteit tussen de wereld en de kerk. Maar, als Grundtvig alleen dit gezegd had, zou hij nooit theoloog geworden zijn. Theologisch krijgt zijn zienswijze betekenis wanneer de gedachte van de continuïteit stuit op die van de discontinuïteit: de geschapen mens is ook de gevallen mens. Als Grundtvig erin slaagt, deze gedachtenlijnen beide vast te houden, wordt hij uit theologisch oogpunt interessant. Vanaf de twintiger jaren van de 19e eeuw krijgen deze problemen bij hem steeds vastere vorm, en zo rijpt langzaam zijn opvatting. Het theologisch belangrijke in deze beschouwingswijze is, kan men zeggen, de verhouding tussen schepping en verlossing.

Wij zullen nu eerst een tekst aan de orde stellen, die dit laatste verduidelijkt. Deze tekst is een ontwerp voor een belijdeniskatechisatie, die Grundtvig in de 60-er jaren gaf. Voor belijdeniskatechisatie gebruikt Grundtvig het traditionele woord *børnelærdom*, letterlijk 'jeugdonderwijs', hetgeen betekent: de grondbeginselen van het christelijke geloof. Grundtvig's meest bekende theologische werk draagt overigens juist de titel: *Den Christelige Børne-Lærdom*. De term *børnelærdom* wordt echter door Grundtvig ook gebruikt om de menselijke situatie in het algemeen aan te duiden: datgene wat constituerend is voor het leven van de mens

buiten de kerk. In de nu volgende tekst vinden we de beide aspecten; Grundtvig noemt ze 'het menselijke' en 'het christelijke'.

'*Het menselijke*: over de eerste Adam, geschapen naar Gods beeld, door de zondeval gescheiden van God en daardoor geestelijk en lichamelijk onderworpen aan de wetten van aarde en dood. Toch, door het spraakvermogen boven de aarde gesteld en van alle dieren onderscheiden, in staat om wanneer God dat zou willen, diens stem te horen en met Hem te spreken als een mens met zijn naaste.'

'*Het christelijke*: over de tweede Adam, de Heer uit de hemel, die mens werd om onze zonden te verzoenen en woorden tot ons te spreken waardoor wij van de dood verlost kunnen worden, opnieuw geboren worden, en die ons opvoeden tot het eeuwige leven.' – Daarbij sluit aan een verwijzing naar de plaats voor deze gebeurtenis: – '... Dit woord des levens spreekt de Heer tot ons bij de doop en bij het avondmaal, eerst als een woord van geloof en hoop, en daarna als een woord van liefde.'

Deze plaats is de kerk, waar de gemeente geschaard staat om de doop en tot het avondmaal komt. Daar wordt het christelijke leven geboren en krijgt het zijn voedsel, daar groeit de christen tot de 'volheid van Christus'. Maar, waar is de plaats voor het menselijke 'børnelærdom'? Dat is de school.

De taak van de school is, het menselijke van verschillende zijden te belichten, bij de jeugd het bewustzijn te wekken van wat fundamenteel is voor het menselijk leven. De school – en Grundtvig bedoelt vooral zijn eigen schoolidee, de volkshogeschool – moet een school voor het leven zijn. En het leven is ons door de Schepper gegeven als een geschenk om te behouden en te beheren. Op deze wijze is de school voor Grundtvig de exponent bij uitstek van de schepping.

Onze volgende taak is nu, de verhouding tussen kerk en school te bepalen zoals Grundtvig haar ziet. Dit probleem hangt nauw samen met de vraag hoe de verhoudingen tussen het menselijke en het christelijke in verschillende verbanden hun vorm krijgen, een principiële vraag in Grundtvig's denken. In de tekst hierboven werd het probleem van het bewustzijn genoemd; wij zullen nu zien of het mogelijk is, aan deze tekst nog iets meer te ontleen. In de passage over 'het menselijke' wordt van de mens gezegd, dat hij geestelijk en lichamelijk onder de wetten van aarde en dood is gesteld, maar toch verheven is boven de aarde en boven alle dieren. In de passage over 'het christelijke' wordt over Christus gesproken, de tweede Adam, die bij de sacramenten woorden tot ons spreekt, waardoor wij verlost kunnen worden van de dood, opnieuw geboren worden, en opgevoed worden tot het eeuwige leven. De relatie tussen de school, als de voornaamste exponent van het leven van de schepping, en de kerk, waar het eeuwige leven de mens wordt aangeboden, kan wellicht het beste gevat worden door het begrip *het woord* eruit te lichten en wat nader te analyseren.

Grundtvig zegt op een andere plaats, dat het woord zich in tweeën kan splitsen, naar de kerk en naar de school. Wij kunnen in dit verband beginnen bij het gedeelde woord en zijn verschillende functies, om daarna te proberen, de begrippen te verbinden en hun gemeenschappelijke oorsprong duidelijk te maken.

Een bekende uitdrukking bij Grundtvig is 'het levende woord'. Het

begrip is fundamenteel voor Grundtvig, en hoort zowel thuis in de kerk als in de school. Het heeft echter verschillende betekenissen al naar het verband waarin het gebruikt wordt.

Het levende woord geeft Grundtvig's school een uitgesproken dynamisch karakter. Levende kennis wordt niet in de eerste plaats verkregen door het lezen van boeken, maar door contact van mens tot mens, door middel van het woord. Het gesproken woord is voor Grundtvig bovenal communicatiemiddel. Dat wat van leraar op leerling wordt overgedragen, is, heel in het algemeen, de schepping in zijn verschillende uitingen. In overeenstemming met Grundtvig's eigen persoonlijkheid, met zijn naief realisme, neemt het gehele schoolonderwijs het karakter aan van persoonlijke ondervinding. De leraar moet zijn stof zelf hebben doorleefd. Alleen dan kan hij de stof zo aan zijn leerling doorgeven, dat de leerling zich deze stof op een adequate manier eigen maakt. Men denkt er in dit verband onwillekeurig aan, hoe Grundtvig zelf in zijn studententijd het levende woord heeft ervaren. Zijn neef Henrik Steffens was hoogleraar in de filosofie en gaf in 1802-1803 propædeutische colleges in dit vak aan de universiteit van Kopenhagen. Grundtvig volgde ze, en begreep niet veel van Steffens' natuurfilosofische speculaties. Maar Steffens' enthousiasme en zijn manier van spreken werden een onvergetelijke ervaring. Deze colleges ontstaken een vonk in Grundtvig's ziel – zij het ook, dat deze pas later ontbrandde. Grundtvig had de rijkdom en diepte in de wereld van het woord ervaren, en heeft dat nooit meer vergeten.

Het beginsel, dat de kennis om persoonlijk bezit te worden op een levende wijze moet worden verworven, stelt niet alleen eisen aan de leraar, maar ook aan de leerling. Het is volstrekt noodzakelijk, dat de leerling een zodanige rijpheid heeft bereikt, dat hij voor opheldering ontvankelijk is. Dat is om zo te zeggen de psychologische deur waardoor de kennis – in de betekenis van kennis van en begrip voor het leven – binnenstroomt. Het zelfbewustzijn geeft een dieptedimensie aan de persoonlijkheid, waardoor het weten vruchtbaar kan worden. Hieruit wordt in ieder geval duidelijk, dat Grundtvig niet aan kleine kinderen denkt, als hij zijn schoolprogramma opstelt. Het gaat hem om een school voor jonge mensen van 18 jaar en ouder.

Het zelfbewustzijn moet de deur openen voor volksbewustzijn. Daarmee komen we te spreken over de lievelingsidee van de romantiek, het volk. Over Denemarken en de eigen volksaard heeft Grundtvig verschillende dingen te zeggen. Hier zullen we in de eerste plaats noteren, hoe die gedachte wortel schiet in Grundtvig's school.

'Het volksc' is Grundtvig's gemeenschapskategorie. Ieder mens leeft in een familie en in een volk. Alleen vanuit deze door natuur en geschiedenis bepaalde gemeenschappen kan de mens zichzelf begrijpen. Zo neemt Grundtvig steeds weer de volksaard in zich op: uit de geschiedenis, uit de scheppingen van de literatuur, uit de wereld om hem heen. Dat wat Grundtvig's ik vervult, moet nu ook inhoud geven aan zijn school. Zo krijgt de leerstof met een historisch stempel een dominerende plaats. Nog tot in onze tijd gebruikte men op bepaalde volkshogescholen Grundtvig's geschiedenisboeken. Geschiedenis werd in verschillende opzichten het hoofddoel van Grundtvig's school. De oorzaak daarvan is, dat Grundtvig geschiedenis heel eenvoudig als mensenkennis ziet. In de ge-

schiedenis tekent zich af, wat de levenssituatie van de mens op aarde is.

Dicht bij de geschiedenis ligt een ander vak, waarvoor Grundtvig zich levendig interesseerde, men moet misschien zeggen: waarin hij 'zich engageerde', nl. de mythologie. Men heeft veel geschreven over Grundtvig's 'Asa-roes', d.w.z. zijn dweepende verering voor de noordse Asa-goden in de tijd dat hij huisleraar was op Langeland en de jaren daarna, van 1805 tot 1808. Een tijdlang hadden de mythen voor Grundtvig inderdaad religieuze betekenis; als hij echter omstreeks 1830 zijn mythologische studies weer opvat, hebben de mythen voor hem een principiëel andere betekenis gekregen. De mythe is zelfinzicht. Wat de mythologie ons geeft is niet is de eerste plaats een overblijfsel van religieuze voorstellingen; de mythe is bovenal een uitleg van het menselijk bestaan, zoals dit in vroeger tijd werd ervaren. Ook de mythe geeft ons dus zelfkennis. Evenals met Grundtvig's geschiedkundig werk het geval was, gebruikte men tot in onze tijd zijn twee uiteenzettingen over noordse mythologie op de volkshogescholen. De mythe werd een beeld van het leven in het noorden en zijn speciale omstandigheden. Daaraan hebben Grundtvig's volgelingen een goed deel van hun anthropologie ontleend. De bemiddelaar tussen deze boeken en de leerlingen was de volkshogeschoolleraar, die in reeksen voordrachten het 'licht' meedeelde, dat hem over het leven was opgegaan bij het doorploegen en overdenken van Grundtvig's historische en mythologische geschriften.

Grundtvig heeft veel gedicht; zijn gedichten vonden hun weg speciaal in twee richtingen, in de school en in de kerk. Zijn volkshogeschoolliederen vormen zonder twijfel één van de meest levende delen van zijn werk. Het Grundtvigianisme is trouwens bekend geworden om zijn liederen. Het midden van de 19e eeuw was immers ook een tijd waarin de opleving van het eenstemmige lied gelijke trek hield met de opmars van de volksbeweging. Grundtvig's jeugddroom was, zoals gezegd, de nationale dichter van Denemarken te worden. Men kan eigenlijk zeggen, dat zijn hoogste aspiraties op dit gebied lagen.

Zijn dichtwerk heeft een markante geschiedkundige trek. Op school zingt men bijv. van Waldemar en zijn mannen, over de heilige Knut en over Luther. Naast de historische en kerkhistorische liederen is er een grote groep bijbelse liederen. Het is een merkwaardige ervaring, op een Grundtvig-bijeenkomst het Oude Testament te zingen. Grundtvig was nl. niet bang voor het effect dat ontstaan kan, als het Oude Testament om zo te zeggen in een själlandse¹ grofwollen jas moet worden beleefd. Een vermenging van de wereld van het Oude Testament en die van de Deense boer mag in onze dagen misschien vreemd lijken. Grundtvig wilde echter door het zingen het historische materiaal tot leven brengen. Het praktisch-paedagogische gezichtspunt is intussen niet het enige motief voor het zingen op school. Grundtvig's gedichten hebben als achtergrond een weldoordachte opvatting van het wezen van poëzie. In de jaren 1816-1819 gaf hij een tijdschrift uit met de naam *Danne-Virke* ('Deense stof'), waarvoor hij zelf verreweg de meeste bijdragen leverde. De nadruk ligt daar op het æsthetisch-filosofische. We vinden hier belangrijke uitspraken over wat poëzie in wezen is. Het principiële inzicht dat hieruit spreekt

¹ Sjælland, Denemarkens grootste eiland.

vormt ook de ondergrond voor Grundtvig's latere ontwikkeling als dichter en verkondiger. Grundtvig's opvatting van de school kan men nauwelijks begrijpen, als men niet de relatie daarvan tot de dichtkunst ziet. Op een plaats in *Danne-Virke* wijst Grundtvig op de oorsprong van het woord poëzie, het Griekse *ποίησις*, schepping. Het woord is een schepping op de tong van de mens. De dichter is degene, die in hogere mate dan anderen de tong en het woord in zijn macht heeft. De dichter maakt het woord levend. Maar daardoor heeft hij ook meer dan andere mensen de positie van verkondiger van de schepping. Daarom krijgt de dichter grote betekenis voor de school, hij is om zo te zeggen 'de exegeet van de schepping'. Datgene waar het de school in diepste wezen om gaat, is immers juist poëzie – schepping.

Het woord is het medium, waardoor de schepping tot een mens komt. Het is een gave Gods voor ieder, die wil reiken naar de krachtbronnen, welke de Schepper de mensen in zijn schepping heeft gegeven. Het woord is het typisch menselijke; door het woord onderscheidt de mens zich van al het andere in de schepping. Maar, door het woord reikt de mens niet alleen naar de kern van de schepping, door het woord kan hij tot de Schepper en de Verlosser komen, tot God zelf.

Met dit laatste zijn we binnen de kerk. We constateerden immers hierboven, dat het woord twee richtingen kan inslaan. Nu zullen we ons een ogenblik bezighouden met de werkzaamheid van het woord in de christelijke gemeente. Die werkzaamheid vat Grundtvig samen in de formule 'het woord en het geloof'. Het woord en het geloof zijn 'de enige geestelijke levensaders'. Alleen door het woord en het geloof kan het verlossings- en heilswerk fungeren. Grundtvig spreekt soms over het woord en het geloof op een wijze, die doet denken aan tandraden die in elkaar grijpen en die op hun beurt het heilswerk aandrijven. De techniek vierde immers grote triomfen in Grundtvig's tijd; in Engeland beleefde hij de intocht van de machinecultuur. Nu gaat het er Grundtvig dus om, aanschouwelijk te maken wat er in de kerk gebeurt als de mens Gods woord hoort en in zich opneemt. Grundtvig localiseert het woord Gods in de gemeente, zoals zij voor de eredienst bijeen is. Was in de lutherse traditie de preek centraal, voor Grundtvig is het woord Gods verbonden met doop en avondmaal. De instellingswoorden en het Onze Vader zijn hier het woord dat van Christus tot de mens uitgaat. Het antwoord van de mens op dit aanspreken is vooral de geloofsbelijdenis. Zo bestaat het gehele liturgische gebeuren uit een wisselwerking tussen Gods woord en het woord van de mens, d.w.z. tussen het woord en het geloof. In dit gebeuren is de mens geplaatst: hij wordt geboren in de doop en krijgt zijn voedsel in het avondmaal. Zo kan hij in geloof groeien en steeds nader komen tot Christus zelf. De bestemming van de christen is, te worden als Christus in zijn ganse volheid.

De centrale gestalte in Grundtvig's gehele gedachtenwereld is Christus. Daarom krijgt zijn theologie haar vorm uit de christologie; wij zullen aanstonds zien, dat juist de christologie zijn gehele beschouwing samenbindt. Eerst echter moeten we nader preciseren, wat er in de kerk geschiedt. Dit kan het beste gebeuren door uit te gaan van de incarnatie. Christus is zowel God als mens. Steeds weer komt Grundtvig terug op deze in de christelijke traditie zo centrale gedachte. Het is hem echter

duidelijk, dat de wijze waarop de incarnatie opgevat wordt vergaande consequenties heeft voor de beschouwing van het christendom in zijn geheel. De eenheid en de spanning, die in de uitspraken over Christus' goddelijke en menselijke natuur in de incarnatie liggen, moeten worden gehandhaafd. Het goddelijke en het menselijke ontmoeten elkaar niet alleen in Christus: in deze spanning leeft ook elke christen in zijn verhouding tot God. Evenals God, in de volheid der tijden, mens werd, zo wordt de mens in de kerk christen; het leven van de mens in de kerk is een Christus-wording. 'Het Woord werd vlees en heeft onder ons gewoond', heet het in het evangelie. Het woord in de kerk zoekt zijn woning in de mens. Gods bemoeienis tot redding van de schepping gaat altijd door; de incarnatie is een gebeuren, dat zich in iedereen voltrekt.

Waarom werd God mens? Grundtvig stelt de vraag niet vaak op theologisch-speculatieve wijze. Maar het antwoord op deze noodzakelijke theologische vraag vindt men overal in zijn theologische geschriften. De incarnatie heeft haar laatste verklaring in Gods scheppingswil. Op dezelfde grond rust Christus' verzoeningswerk, dat Grundtvig in de eerste plaats opvat als een overwinning op de dood, op de vijanden van het leven. Zowel de incarnatie als de verzoening is een handelen van God met de mens – de mens die naar Gods beeld is geschapen. Wat God doet, doet hij in en met zijn schepping. Dit blijkt duidelijk in de incarnatie. Door mens te worden neemt Christus het menselijke in zich op. Dit bevestigt, dat God met de mensen te maken wil hebben. Juist hier blijkt, hoe Grundtvig's theologie een eschatologische trek heeft, waarvan Gods scheppingsbedoeling de vooronderstelling is: de mens moet de mens naar Gods beeld worden. De feitelijke mens in de kerk wordt naar deze ware mens toegetrokken. De schepping van de mens naar Gods beeld en de menselijkheid van Christus zijn dus grootheden, die steeds congruenter worden. Hier zien we dat God in de schepping en in de verlossing op het menselijk plan handelt. Daarom kan er nooit een kloof ontstaan tussen het profane en het religieuze. Door de incarnatie heeft de schepping haar legitimatie gekregen.

Grundtvig werkte intensief met het menselijke en de verhouding daarvan tot het christelijke. 'De mens eerst en dan de christen', zo begint één van zijn meest bekende versregels. Men krijgt licht de indruk, dat het menselijke in het krachtenspel tussen het goddelijke en het menselijke domineert. Deze indruk wordt echter door verschillende factoren gematigd. Men kan herinneren aan Grundtvig's geweldige strijd tegen de rationalistische theologie van die tijd, met H. N. Clausen voorop. In het rationalisme zag Grundtvig een ontoelaatbare vergoddelijking van het menselijk verstand. Belangrijker zijn echter de zuiver systematische factoren in zijn theologisch denken. Van Christus' menselijke natuur moet men wel de blik naar zijn goddelijkheid wenden. Het contrast tussen goddelijk en menselijk treedt dan duidelijk naar voren. Tegelijkertijd wordt het karakter van discontinuïteit in de schepping duidelijk. Die gedachtengang voert ons verder naar Christus' verzoeningswerk.

Die gedachten voeren ons ook verder naar de eenheid van schepping en verlossing. In de school en in de kerk horen we het woord van verschillende kanten. Wij hebben bewust stilgestaan bij de gedeelde werking van het woord. De eenheid van het woord mag echter niet uit het oog

verloren worden. Gods scheppingswil blijkt duidelijk uit het begin van de geschiedenis; Gods verlossingswil aan het einde van de geschiedenis. De voltooiing van het verlossingswerk houdt echter ook een voltooiing van de schepping in, en een herstel.

Door zijn dood en opstanding won Christus het leven voor de mens. Christus' overwinning betekent de nederlaag van de duivel. Grundtvig's theologie is duidelijk dualistisch. Tegen het streven, het boze tot een zedelijke grootheid te reduceren, zoals het vooral tot uiting kwam in de poging van die tijd om de *abrenuntiatio* uit het doopformulier te verwijderen, verzet Grundtvig zich heftig. De boze en het boze zijn voor Grundtvig een realiteit, en de macht daarvan is niet overwonnen vóór het einde der tijden, wanneer Christus zelf de antichrist zal neerslaan. In die allerlaatste strijd treedt Christus op als Woord-Christus. Daarmee wordt op pregnante wijze de betekenis van de strijd verklaard: het is de uiteindelijke overwinning van het Woord.

Zo worden het begin en het einde verbonden: God die de wereld schiep door zijn woord, gaf zijn gevallen schepping, de mens, de macht van het woord, hij zond zijn Zoon, het goddelijke Woord, om de mens te verlossen van zijn onmacht tegenover de machten van de dood, en voltooit zo in de laatste tijd zijn werk.

Na deze eschatologische vooruitzichten zullen we weer terugkeren naar het heden. Wil men de situatie van de mens volgens Grundtvig in één formule vatten, dan kan dit het beste met behulp van de tegenstelling leven – dood. Het is het lot van iedere mens, midden in de strijd tussen leven en dood te staan. Die strijd breekt op alle gebieden van het bestaan uit, en is uiteindelijk bepaald door God en de duivel, doordat de mens door God is geschapen en van Hem het leven heeft gekregen, maar tegelijkertijd onder de heerschappij van de duivel en de dood is gevallen. Tussen God en de duivel heerst een onverzoenlijke tegenstelling. De strijd kan alleen worden bijgelegd doordat één partij vernietigd wordt. In afwachting daarvan heeft de mens niet anders te doen dan ijverig te werken voor de zaak van het leven. Dit geschiedt op één of ander punt in de schepping, waar de mens als landbouwer, leraar, dichter, of bijv. als vader zich tegen alle afbrekende krachten in, voor de zaak van het leven inzet. De voor Grundtvig fundamentele categorie leven–dood wordt een krachtveld, waarin zich een voor een Luthers milieu ongewoon dynamische instelling kan ontplooiën. De levensstijl wordt gestempeld door het ideaal van 'et jævnt og muntert, virksomt Liv paa Jord', een eenvoudig en monter, werkzaam leven op aarde, zoals het heet in het bekende volkshogeschoollied van Grundtvig.

Maar Grundtvig kende ook de moeheid in de levensstrijd; met zijn zwaar-moedigheid voelde hij sterker dan menig een de levensvijandige machten. De dood was voor hem een steeds terugkerende schrikgestalte. Daarom werd hij steeds opnieuw uit het rusteloze dagelijkse leven in de schaduw van de dood gedreven naar de blijde boodschap van eeuwig leven in Christus' gemeenschap. Even verder in het boven geciteerde volkshogeschoollied zegt hij zelf: 'naar min Sjæl blev af sin Grublen træt, den viled sig ved Fadervor at bede': wanneer mijn ziel te moe werd van het tobben, dan vond zij rust in 't Onze Vader bidden.

Lund

Harry Aronson

Het V.S.T.F.-congres 1961

God kan al afwezig zijn, op z'n best een laatkomer, de duivel kan als thema niet existentieel genoeg zijn – gemeenschap was op het V.S.T.F.-congres 1961 te Kampen niet alleen existentieel een probleem, maar ook als afwezigheid een ietwat benauwendende zaak.

Ongeveer 220 theologen en theologanten, afkomstig van Universiteiten, Hogescholen en Seminaries, hebben ditmaal in Kampen hun jaarlijks congres gehad. Het onderwerp, *Koinonia*, werd uitvoerig besproken in referaat en discussiegroep, terwijl ook goede aandacht werd besteed aan het ervaren van gemeenschap. Maaltijd en cabaret, openingsdienst en morgenwijding, tussen welke de gezongen Laude zijn plaats had, en de sociëteit hebben het samen-zijn geaccentueerd.

Goed was de opzet van dit congres. De cultuur-filosofische oriëntatie moest de eerste bouwstenen voor het onderwerp aandragen, dat daarna een exegetisch-dogmatische fundering ontving. Respectievelijke referenten waren Prof. Dr. Ir. H. van Riessen te Delft en Pater Drs. J.G. Vink O.P. te Zwolle.

Beide sprekers hielden zich niet al te strikt aan hun onderwerp, waardoor de laatste inleider, Prof. Dr. J.C. Hoekendijk te Utrecht, zich al berooider ging voelen, vanwege de steeds kaler wordende grasmatt voor zijn voeten. Zo boeiend en bewogen het referaat van Prof. Hoekendijk was, zo model en inlichtend het verhaal van Prof. Dr. W. Banning te Driebergen, aan wie was toegewezen te refereren over de sociologische aspecten van de *Koinonia*.

Het is moeilijk, precies te zeggen waar de kortsluiting lag, maar de lezing van Prof. H. van Riessen vond weinig weerklank bij het congres. Hoewel soms scherp formulerend, zo in het afwijzen van een positieve zin der saecularisatie, in het beklemtonen: de kerk is de gemeenschap der gelovigen, niet het ambt maar de leden, kon men toch niet zeggen, dat men nu werkelijk cultuur-filosofisch georiënteerd was. De oriëntatie bleef teveel een hier en daar geplaatste opmerking.

Pater J.G. Vink gaf op de tweede congresdag een schoon gevormd betoog, zich met name refererend aan het artikel van Anton Vögtle: 'Jesus und die Kirche' in *Begegnung der Christen* (Stuttgart-Frankfurt a. Main 1959).

De discussie stortte zich m.n. op de visie, dat door Christus' dood en verrijzenis een nieuwe heilshistorische situatie is ingetreden, welke een overbrugging vormt naar Paulus' spreken over het lichaam van Christus. De *koinonia* is derhalve te zien als een herschappen, verchristelijkte realiteit, het mensenleven en het mensheidsleven is herschappen. Voor de kerken ligt daar de opdracht, niet alleen solidair met de wereld te zijn, maar ook te streven naar solidariteit met de kerken. De situatie, waarin kerk en wereld verkeren is een in zekere zin gerealiseerde eschatologie, een situatie die nu vraagt om een theologie der aardse waarden, welke rekent met de christologische categorie van de duur, de tijdsontvouwing (cf. Teilhard de Chardin). Praktisch gevolg is, dat men ieder in zijn leefmilieu ten volle serieus kan en moet nemen, hem niet behoeft te dwingen in een hem vreemde toestand, met als gevolg een heenpraten over iemands situatie. Liturgie en apostolaat, samenvallend als teken, beelden dan uit de zorgende God, die zich de mens aantrekt.

Prof. Banning onderscheidde nadrukkelijk tussen *Koinonia* als de gemeenschap met Pinksteren ontstaan, als werk van de Heilige Geest en de ecclesia die in een bepaald cultuurgebied als kerk een gestalte aanneemt. Het institutionaliseringsproces is noodzakelijk, maar verleent relativiteit aan het spreken over de kerk. Het pluralisme van kerktypen is een relativering van de stelling dat er een ware kerk is. In deze verschillende instituties treden spanningen op, bijv. als de waarheid met macht opgelegd wordt. In dat verband onderstreepte Prof. Banning met een zeker vuur, dat men zielsblij moet zijn met het saecularisatie-proces.

Taak voor de kerk zag deze referent in het wachterambt, om de instituties die er zijn steeds kritisch-solidair te begeleiden.

Het was volstrekt niet verrassend dat na dit nuchtere woord over de empirische kerken, de discussie in de groepen zich bewoog rondom de kerk-problematiek.

Terwijl ieder zich ingespannen had gedurende deze beide congresdagen alles te doen slagen en sommigen daardoor nauwelijks een tijdscaesuur wisten aan te brengen tussen het einde van de sociëteitsgemeenschap en de aanvang van een wijdings-samenkomst, kon men toch nog met een zekere spanning uitzien naar de lezing van Prof. Hoekendijk. Deze moest bekennen dat veel reeds gezegd was, m.n. door Pater

Vink, van hetgeen hij had willen zeggen en dat het cabaret op de donderdagavond ook zijn passage over eruditie had doen vallen. Men maakt zich niet graag lachwekkend. Niettemin, dit referaat was als een revolver op de borst van de congresleden, zoals de forum-leider Prof. Dr. J.T. Bakker het later uitdrukte. Men had met elkaar gesproken tot in het hart van de christologie en de pneumatologie en men weigerde de koinonia te beleven in het gemeenschappelijk vieren van het Avondmaal. Omdat er geen consensus was. Maar, was Prof. Hoekendijks vraag: eerst consensus en daarna nog eens Koinonia of precies omgekeerd, wil er werkelijk ooit sprake van consensus zijn? In de kerkgeschiedenis kan men het donatisme tegenkomen, maar een sterke waarschuwing is ook op zijn plaats tegen leer-donatisme.

Het wordt een goed gebruik het V.S.T.F.-congres met een forum te besluiten. Een goed forum, waarbij geplande ondervraging aangevuld werd met spontane vragen. Goed ook omdat, naarmate zich het gesprek ging formeren rondom Prof. Hoekendijks stelling: eerst Koinonia in de Avondmaalsviering (die toch al 'stiekem' plaats vindt) daarna consensus, de hartstocht van de overtuiging zich laat gelden. Goed ook, omdat de wijze van spreken van de een een gevoel van onbehagen bij de ander opwekte, en men met werkelijke vragen naar huis ging.

Immers, nog steeds is daar die revolver. Die nogal echt, existentieel en aanwezig was ¹.

Nagele (N.O.P.)

G. W. DE JONG

¹ Dankzij de bereidwilligheid van Prof. Dr. J. C. Hoekendijk en pater Drs. J. G. Vink O.P. zal de aflevering van *Vox Theologica* voor juli a.s. twee artikelen brengen, waarin deze sprekers de hoofdzaken van hun referaat op het V.S.T.F.-congres 1961 samenvatten.

Boekbesprekingen

G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels (Einführung in die evangelische Theologie I). Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 458 blz., ingenaaid DM 21.—, gebonden DM 24.—

Naar dit boek is met spanning uitgezien. Over verscheidene kern-vragen had Von Rad zich in het eerste deel (vgl. *Vox Theologica* 28 (1958), 123) nog slechts zeer voorlopig uitgesproken. Inderdaad is zijn positie wel duidelijker geworden. Wat nu eigenlijk het object is van het vak, dat men pleegt aan te duiden met de naam 'theologie van het O.T.', is nog altijd een omstreden vraag. Maar zeker belangrijk is, dat Von Rad weer beklamentoon, dat de theologie van het O.T. onlosmakelijk verbonden is met de historie: 'der Glaube Israels [ist] grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert' (vol. I, 112). Maar wat moet men beschouwen als Israëls historie? Het historisch-critische ontwerp of de bijbelse overlevering? Zo komt Von Rad voor de waarheidsvraag te staan en zijn antwoord luidt: in zekere zin zijn beide voorstellingen waar. Het hist.-crit. beeld heeft als alle geschiedschrijving zijn grenzen, verduistert evenzeer als het verlicht; het bijbelse beeld is misschien onhistorisch in de moderne zin, maar toch historisch in zoverre het waarheid was voor de Israëliet en getuigt van de eeuwenlange werkelijke ervaringen der gelovigen (vgl. ook reeds Von Rad, *Das erste Buch Mose*, I, ³1953, 22ss.). Dat getuigenis moet het object van een theologie van het O.T. zijn, omdat de heilsgeschiedenis slechts daardoor kenbaar is. In dit licht is ook Von Rad's programmatische uitspraak in deel I, p. 126 te lezen: 'Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung'. Daarnaast behoort de geschiedenis van bepaalde begrippen nagegaan te worden, ten aanzien waarvan hij zich sterk beperkt.

Er is hier geen ruimte voor een uitvoerige bespreking van deze gedachtengang. Het meest klemmend is de vraag: kan de historiciteit van het getuigenis, theologisch gezien, de historiciteit van de inhoud van dat getuigenis vervangen? Von Rad heeft op deze basis een uiterst knappe theologie van het O.T. geschreven, maar is het 'Einführung in die evangelische Theologie'? Misschien wanneer hij kon terugkeren tot een inspiratie-leer van vóór Schleiermacher. Voor Von Rad berust het ge-

tuigenis echter op een min of meer subjectieve weergave van een objectief andere werkelijkheid. Deze subjectieve interpretatie van latere generaties acht hij legitiem, omdat aan de oude overleveringen een zekere 'Offenheit auf eine Zukunft hin' eigen was (deze vage formulering stamt van Bultmann).

Het tweede deel valt uiteen in drie hoofddelen: 1. Inleiding en behandeling van de belangrijkste vraagstukken betreffende het profetisme in Israël. 2. Von Rad onderzoekt hier de theologische achtergrond van de profetische boeken, Daniël en de apocalypiek. Deze boeiende schetsen zijn soms te vluchtig, verraden echter steeds de hand van een grootmeester. 3. Uitvoerige bespreking van de verhouding Oude Testament-Nieuwe Testament.

Ook in dit tweede deel wordt niet dwingend bewezen, dat de theologie van het O.T. gescheiden moet worden in een historisch-chokmatische en een profetische theologie. Von Rad erkent, dat de profetie zich niet losmaakt van de oude overleveringen; veeleer actualiseert en verklaart zij die. Maar met het komende gericht zal dit alles afbreken en treedt een nieuw handelen Gods in, veelal analoog aan de oude heilsfeiten. 'Das Neue, das sie in gewisser Hinsicht von allen bisherigen Sprechern des Jahweglaubens trennt, ist... das Eschatologische' (vol. II, 127). Van een eschatologische boodschap moet 'überall dort gesprochen werden, wo von den Propheten der bisherige geschichtliche Heilsgrund negiert wird' (vol. II, 131s). Ik geloof niet, dat de profeten, ziende op het nieuwe handelen Gods, min of meer afrekenen met het verleden. Met alle kracht van zijn imponerende, weelderige Duits pousseert Von Rad deze gedachte, zodat hij vaak overtuigt, totdat men onhoudbare dingen tegenkomt als: 'Neu ist die Bilanz, die die Propheten aus der bisherigen Geschichte zogen, nämlich, dass sie ein einziger grosser Fehlschlag war...' (vol. II, 192), 'Und doch bringen sie damit etwas fundamental Neues, nämlich dies, dass allein die zukünftigen Taten für das Heil Israels entscheidend sein werden' (vol. II, 195). Von Rad moge zich voor dit tweede deel van zijn theologie Jes. 43:18 e.v. tot motto kiezen, men heeft toch ook te luisteren naar andere uitspraken van de profeten, bijv. aangaande de bekering, die toch feitelijk een terugkeer is in de weg der vaderen. Von Rad werkt echter vaak met geweld: staat hem iets in de weg, dan werpt hij het om of buigt het opzij. Ter illustratie: behalve bij Jeremia wordt de oproep tot bekering nauwelijks aan de orde gesteld. Waarom wel bij Jeremia? Omdat Von Rad, voorbijgaande aan o.a. Jer. 6:16, hier meent te kunnen verdedigen: 'Jeremia hat es immer deutlicher sehen gelernt, wie es um den Menschen steht, und deshalb hat er ihm nicht gedankenlos zugemutet, einen Weg zu gehen, auf dem er doch wieder scheitern musste' (vol. II, 229).

Over de verhouding O.T.-N.T. bij Von Rad moet ik zeer kort zijn. Door hem en andere medewerkers aan de *Biblischer Kommentar* is de typologie als exegetische methode vernieuwd en vanzelfsprekend ziet Von Rad daarin dan ook de belangrijkste mogelijkheid om O.T. en N.T. te verbinden. Ik moge voor de hiermee samenhangende problemen verwijzen naar een artikel, dat Prof. N. H. Ridderbos in een volgend nummer van deze jaargang hoopt te publiceren.

Hoeveel bezwaren men ook tegen deze theologie in kan brengen, er blijft zeer veel waardevols, meer misschien dan in dit bestek tot uitdrukking gebracht kon worden. Een boek voor uitgebreide discussie!

Amsterdam

J. C. DE M.

H.A. BRONGERS, *Oud-Oosters en Bijbels recht* (Oud- en Nieuwtestamentische Studiën, 1). G.F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960. 208 blz., gebonden f 12.90

De grote belangstelling voor de wetgeving in het Oude Oosten is de laatste jaren enorm toegenomen en dat niet alleen onder de Oriëntalist. Dr. Brongers bewijst dan ook meerdere takken van de vaderlandse wetenschap een grote dienst met deze voortreffelijke bloemlezing uit Sumerische, Akkadische, Babylonische, Hethitische, Assyrische en Israëlitische wetten. Steeds is de vertaling voorzien van een korte inleiding, beknopte bibliofragie en commentaar. Een literatuurlijst en register van trefwoorden sluiten het boek af.

De titel dekt de lading, die overigens rijk genoeg is, niet geheel. Het bijbels recht neemt verreweg de kleinste plaats in en Egypte ontbreekt. Toegegeven, Egyptische wetscorpora, die te vergelijken zouden zijn met die van Mesopotamië, zijn niet gevonden. Maar dat is feitelijk niet veel anders bij Israël en de studies van Pirenne, Scharff-Seidl, e.a. bewijzen, dat ook Egypte hier meetelt.

Een enkele maal grijpt de auteur te haastig naar een argument. Dat de korte vorm van de decaloog voor de hand ligt, omdat deze woorden dan gemakkelijk in het geheugen konden worden opgenomen, is strijdig niet alleen met alles wat vooral door de traditio-historische school aangaande het Oosterse geheugen verzameld is, maar ook met het bevattingsvermogen van zelfs het meest hedendaagse brein.

Naast de overeenkomsten tussen O.T. en 'Umwelt' tracht Brongers met recht steeds weer het geheel eigene van het O.T. aan te wijzen, al vergeet hij niet het daarbij vereiste voorbehoud te maken. Een van de opmerkelijkste verschillen is wel, dat in Israël *jus* en *fas* samenvallen, terwijl daarbuiten recht en religie onderscheiden zijn, hoewel b.v. de Codex Hammurabi door Sjamassj gegeven is.

De uitgever tenslotte mag een woord van lof voor dit keurige begin van een nieuwe serie niet onthouden worden.

Amsterdam

J. C. DE M.

RENÉ VUILLEUMIER-BESSARD, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Cahiers Théologiques, 45). Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960. 95 blz., ingenaaid Zw.Fr. 4.75

Aansluitend bij de werkwijze van Von Rad's *Theologie des Alten Testaments*, die voor de schrijver overtuigend is, geeft hij eerst een overzicht van Israëls kultische traditie: de presentmaking van Gods daden in verleden, heden en toekomst, in de kultus. Daarna beschrijft hij de voorwaarden, waaraan deze in de ogen van Amos en Hosea moet voldoen. Hiertoe behoort vooral datgene, wat de notie van het Verbond present maakt en de ethische doorwerking daarvan op alle terreinen van het dagelijks leven. Vervolgens komen de perversiteiten in de dagen dezer profeten aan de beurt, die door hen worden aangewezen en geëgeld; tenslotte wordt nader ingegaan op bepaalde facetten van de kultus (ambten, heilige plaatsen enz.).

Deze methode, die aan het werk een stevige ruggegraat en een heldere lijn geeft, bewijst m.i. in dit boekje zijn waarde. Dat neemt echter de noodzaak van kritische kanttekeningen niet weg. Deze zouden hier echter teveel plaats vragen. Men vergelijkte eens de inleiding van Vuilleumier met de bijdrage van Walter Beyerlin in *Vox Theologica*, september 1960, en men overweeg Vuilleumiers emendaties aan de hand van het artikel van De Moor, 'De tekstkritiek van het O.T. en verwisseling van consonanten in het Oud-Hebreeuwse schrift', in de aflevering mei 1960. Vuilleumier's konklusie is samen te vatten met een aanhaling uit Beyerlin's studie: 'Die Kritik des Propheten will im Grunde nur alte kultische Tradition zur Geltung bringen' (*i.a.p.*, blz. 5).

Buiten de filologische ekskursen is van transskripties gebruik gemaakt. De mogelijke kritiek neemt niet weg, dat dit boek een goed stuk werk genoemd kan worden – verricht ondanks vele pastorale werkzaamheden, waarvoor mijn respekt. Het houdt een uitnodiging aan Nederlanders in, het Franse taalgebied in de theologie niet te verwaarlozen.

Straatsburg

A. J. WTENWEERDE

R. BRUNNER, *Sacharja* (Zürcher Bibelkommentare). Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart 1960. VIII+176 blz., gebonden S. Fr. 10.80

Deze 'zakformaat'-serie van bijbelverklaringen, aansluitend bij de Zürcherbibel, vordert gestaag. Brunner's deeltje beantwoordt geheel aan de speciale eisen, die hier gelden. Behoudend in zijn eigen behandeling, maakt hij in een groot aantal noten melding van critischer meningen en (vooral oudere) wetenschappelijke literatuur. De uitlegger slaagt er in vele woorden van Zacharia ook voor onze tijd tot leven te brengen, zodat predikanten, bijbelkringen en allen, die niet direct op geleerde scherpelijperij uit zijn, veel aan deze kleine commentaar zullen hebben.

Amsterdam

J. C. DE M.

GÜNTHER BORNKAMM, GERHARD BARTH, HEINZ JOACHIM HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 1). Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1960. 304 blz., ingenaaid DM 24.75, gebonden DM 27.–

Als voortzetting van het formgeschichtliche onderzoek van de synoptici is in de laatste jaren de vraag naar de eigen theologie en thematiek van ieder der drie

eerste evangelisten afzonderlijk het onderwerp van belangwekkende studies geworden. Voor Lucas zie men bijv. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1960), voor Marcus: W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (1956) en J.M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums* (1956). Voor Mattheus hebben wij nu het verzamelwerk van Bornkamm en zijn leerlingen.

Het aandeel van Bornkamm was reeds eerder gepubliceerd. *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium* (blz. 13-47), is de nu op enkele plaatsen bewerkte en aangevulde bijdrage van Bornkamm aan *The Background of the NT and its Eschatology*, Studies in Honour of C.H. Dodd, 1956. *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium* (blz. 48-53) dateert reeds van 1948.

De studies van Barth, *Das Geschichtsverständnis des Evangelisten Matthäus* (blz. 54-154) en Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten* (blz. 155-287) zijn hun beider dissertaties voor de theologische faculteit van Heidelberg (in 1955 resp. 1957).

Deze bundel, voorzien van Literatuurverzeichnis, Autoren-, Sach- en Bibelstellen-register, vormt een waardig begin van deze nieuwe serie.

Jeruzalem

J.A. RUIJGROK OFM

PAUL WINTER, *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 1). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1961. 216 blz., gebonden DM 22.-

Deze doorwrochte en uitstekend geïnformeerde studie begint met een inleiding over het materiaal dat de onderzoeker van het proces van Jezus ten dienste staat: de evangeliën enerzijds en anderzijds algemene (rechts)historische gegevens, met name uit de Talmud en Josephus. Een twaalfstal hoofdstukken, waarvan er enige al in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 50 (1959) zijn verschenen, behandelen vervolgens verschillende historische vraagstukken die met de veroordeling van Jezus samenhangen. Bijv. over de vergaderplaats van het Sanhedrin en de nachtelijke zitting die bij Marcus voorkomt; over de werkelijke Pilatus en zijn beeld in de christelijke traditie; over de bevoegdheid van het Sanhedrin (n.a.v. Joh. 18:31); en over Jezus' vijanden. De opvolging van deze hoofdstukken is voornamelijk die van het gebeuren van destijds, van arrestatie tot kruisiging. De samenhang ervan wordt echter tot stand gebracht niet zozeer door een uiterlijke factor, ook niet door bijv. de stadia van schrijvers onderzoek, als wel door één hoofdgedachte die het geheel doordringt: het duidelijke antwoord op de vraag naar de Joodse aansprakelijkheid voor de veroordeling. De evangeliën spreken op enige plaatsen van een veroordeling door het Sanhedrin; een analyse van de teksten toont echter, aldus Dr. Winter, dat de oudste bron, d.i. de enig juiste, daar niets van geweten heeft. Boven Marc. 14:53b-64 verdient de eigen bron van Lucas in Luc. 22:54-66 vertrouwen. Het vierde evangelie probeert het Joodse volk verantwoordelijk te stellen, hoewel de kruisiging, een Romeinse straf, duidelijk de voltrekking van een Romeins vonnis moet zijn geweest. 'Het is ons', zeggen de Joden daarom in Joh. 18:31, 'niet toegestaan iemand ter dood te brengen'. Het hoge gerechtshof had echter, aldus ook deze schrijver, wel degelijk de bevoegdheid, een doodsvonnis uit te spreken en te voltrekken; het heeft daarvan in dit geval geen gebruik gemaakt. De rol van de Joodse autoriteiten was deze, dat zij, door Pilatus voor de openbare orde aansprakelijk gesteld, Jezus aan de Romeinse jurisdictie hebben uitgeleverd. Hij was hun waarschijnlijk niet sympathiek; maar dat zijn optreden, bedoeld of onbedoeld, de orde dreigde te verstoren, acht Winter een factor van veel belang. Van de historische werkelijkheid die van de onschuld van het Joodse volk en zijn leiders getuigt, wil het laatste hoofdstuk, 'Behind the Preaching' (van de evangeliën nl.), een samenvattende reconstructie geven.

Hoeveel de auteur in de loop van zijn betoeg aansnijdt moet men al lezende ontdekken. Veel is het zeker. Reeds de opzet van het boek maakt duidelijk, dat de gegevens – weinig volledig, onsamenvattend, soms tendentieus (ook bij Philo en Josephus, dat schijnt Winter een enkele maal te vergeten) – alleen een incidentele behandeling toelaten. Dat de lezer hier de meest objectieve informatie vindt die zich denken laat, of een ook maar enigszins volledig beeld van de vele discussies op dit discussabele terrein, zal uw recensent niet beweren. Hij voor zich acht Dr. Winter's boek, waarvan ieder de apologetische strekking met respect en een enkele persoonlijke noot met diep respect zal erkennen, op vele punten aanvechtbaar. Het is

echter met eersterangs kennis van zaken geschreven en hoogst zorgvuldig doordacht. De schrijver formuleert scherp en komt tot uitdagende en stimulerende uitspraken. Een bijdrage dus van ongewone betekenis.

Warmond

J.S.S.

P. A. VAN STEMPVOORT, *Petrus en zijn graf te Rome* (Bibliotheek van boeken bij de Bijbel). Bosch & Keuning N.V., Baarn 1960. 169 blz., f 2.90

Er zal wel niemand zijn onder de lezers, die niet gehoord heeft van de opgravingen onder de St.-Pieterskerk in Rome. De officiële rapporten en de grotere studies over het ter ere van Petrus opgerichte monument dat aldaar ontdekt werd, zijn in het algemeen minder bekend. Men moest de situatie ter plaatse wel goed kennen om de in een vreemde taal gestelde, tamelijk ingewikkelde archeologische verhandelingen geheel te kunnen begrijpen; omvang of kostbaarheid van deze werken bevorderden evenmin de kennismaking van wat toch een bijzonder belangwekkende en belangrijke zaak is. Het boekje van prof. van Stempvoort, kenner van de *mirabilia urbis Romae* als weinig anderen, komt aan deze bezwaren geheel tegemoet. Na twee hoofdstukken over Joden en Christenen te Rome en de dood van Petrus volgens Clemens Romanus, geeft de schrijver een helder overzicht van de opgraving. Het betoog wordt uitnemend geïllustreerd door talrijke foto's, tekeningen en plattegronden, die gedeeltelijk ontleend zijn aan het officiële rapport van de *Esplorazioni* en aan het werk van E. Kirschbaum S. J., *Die Gräber der Apostelfürsten* (1957, ²1959). Bronvermeldingen, opgaven van de belangrijkste literatuur, jaartallen en registers vervolmaken deze kleine publikatie die – het behoeft nauwelijks gezegd – niet alleen van archeologische betekenis is. Nu schrijver en uitgever dit voortreffelijk uitgevoerde boekje onder ieders bereik hebben gebracht, hopen wij dat het in menige bibliotheek aanwezig zal zijn. Eén vraag: is het waar dat het Jodendom 'in de vierde eeuw niets meer voelde voor de wederoprichting van de tempel te Jeruzalem, toen Julianus Apostata daartoe suggereerde' (blz. 49)? J. Bidez vermeldt in zijn biografie van de keizer oude bronnen waaruit het tegendeel blijkt.

Leiden

J.-W. S.

MARTIN LUTHER, *Ausgewählte Werke*, herausgegeben von H.H. Borchardt und Georg Merz, dritte Auflage. Ergänzungsreihe Band 4, 5. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. Band 4: *Von Advent bis Epiphanias, Evangelienpredigten der Kirchenpostille*. 400 blz., ingenaaid DM 17.–, gebonden DM 20.– Band 5: *Epistelpredigten der Kirchenpostille*, 296 blz., ingenaaid DM 13.50, gebonden DM 16.50

Deze twee banden bevatten de naar de plaats van ontstaan zo genoemde *Wartburgpostille*, het gedeelte van de *Kirchenpostille* dat in 1522 het licht zag en dat in zijn geheel van Luthers eigen hand is. De lezer – het werk is als een eerste voorbeeld van reformatorische prediking 'voor het volk' geschreven – vindt hier de uitleg van de epistel- en evangelielezingen voor de tijd van Advent tot Driekoningen. De eerste band, die de preken over de evangelielezingen bevat, wordt geopend met Luthers opdracht aan Graaf Albrecht van Mansfeld en *Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und gewarten soll*. De tekst van deze uitgaaf is die van de Weimarer Ausgabe, zoveel mogelijk gehandhaafd, maar enigszins aan het hedendaagse spraakgebruik aangepast. Georg Merz resp. Eva Bauer voorzagen beide banden van aantekeningen, die historisch en taalkundig veel verduidelijken. Adolf Sperl schreef een theologische inleiding, die op enkele bladzijden (achterin de tweede band) de theologische relevantie duidelijk maakt van de kracht en de levens-echtheid, die ook aan dit werk van Luther hier en daar iets onweerstaanbaars geven.

Warmond

J.S.S.

C. H. DODD, *Das Gesetz der Freiheit*. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 92 blz., gebonden DM 6.80

Onder de titel *Gospel and Law*, The Relation of Faith and Ethics in Early Christianity, verschenen in 1951 te New York de colleges die Dodd een jaar tevoren aan Columbia University hield. De uitgever van de Duitse vertaling kondigt het

werk – zeer terecht! – aan als 'Ein kleines Buch mit grosser Weisheit'. Wij wensen hem en onze buren geluk met deze leus; maar evenzeer met dit boekje, dat zonder de zware woorden die ook wij moeten leren op bijzonder lucide wijze de onverbreekelijke samenhang van wet en evangelie in het N.T. behandelt. De vertaling is goed te noemen, hoewel Dodd's lichtvoetige stijl onnavolgbaar bleek. 'I suppose', 'as it happens', 'slightly', 'perhaps', 'boys and girls' in Luc. 12:45 moesten het veld ruimen; de Lutherbijbel schijnt nog niet vervangen te zijn. Ook wegens de prijs verdient in ons land het origineel de voorkeur van velen. *I* handelt over de verhouding van kerygma en didache in verschillende delen van het NT en over de inhoud van de vroegste catechese (in aansluiting bij Carrington en Selwyn); *II* laat zien, hoe vier traditionele motieven uit een alledagsmoraal kleur krijgen door een essentiële verbinding met het werk van Christus; *III* spreekt over de evangelische traditie van woorden van de Heer en – zeer positief – over deze woorden zelf; men zie de karakteristiek van Jezus' onderwijs; *IV* verdedigt tegenover theologen die paulinischer willen zijn dan Paulus zelf het christendom als een nieuwe wet, die van het evangelie getuigt en daaraan zijn karakter ontleent.

Warmond

J.S.S.

EDUARD ELLWEIN, *Summus Evangelista*. Die Botschaft des Johannes-evangeliums in der Auslegung Luthers. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 135 blz., ingenaaid DM 8.50

Ellwein, de sinds lang ook hier bekende bewerker van de vierde band van *Dr. M. Luthers Evangelien-Auslegung, Das Johannes-Evangelium* (1954), heeft in enige minutieuze studien geprobeerd, Luthers prediking van het vierde evangelie na te tekenen, en voor een aantal pericopen overzichtelijk te maken. Hij brengt contrast in zijn tekening door eigen exegetische bezinning, en door aan de hand van moderne exegetische lectuur ook een beoordeling van Luthers uitleg te geven. Aan de orde komen: Het gesprek met Nicodemus; De zoon van de hovel; verschillende teksten over de opstanding; De trooster – de heilige Geest; het gebed in de naam van Jezus (Joh. 16: 23-33); het hogepriesterlijke gebed. De schrijver heeft bij de samenstelling van dit boekje vooral gedacht aan de 'Brüder im Predigtamt', en biedt hun een homiletisch hulpmiddel dat op solide studie gebaseerd is. Van enigszins ander karakter is het laatste opstel, 'Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums', eerder gepubliceerd in *Kerygma und Dogma* 6 (1960).

Warmond

J.S.S.

ERANOS-JAHREBUCH 1959 (Band XXVIII): *Die Erneuerung des Menschen*. Herausgegeben von Olga Frobe-Kapteyn. Rhein-Verlag, Zürich 1960. 508 blz., gebonden SFr. 34.50

Regelmatig verschijnen de Eranos-Jahrbücher, waarin de voordrachten worden gebundeld van de Eranos-Tagungen, die iedere zomer in Ascona (Zw.) worden gehouden. De stofomslag van dit jaarboek vermeldt de uitspraak van Sir Herbert Read: 'Nirgendwo in unserer zerrütteten Welt hat der menschliche Geist einen so glücklichen Hafen gefunden'. Nu, dat is nog de vraag; maar in ieder geval zijn de Eranos-jaarboeken een kostbaar bezit voor wie zich nader willen verdiepen in de wereld van de godsdiensten. Het is de gewoonte, dat de voordrachten op de Eranos-Tagungen om één thema worden gegroepeerd; in 1959 was dat de vernieuwing van de mens, een thema, waarover ook vanuit de bijbelse geloofswereld veel te zeggen zou zijn! De medewerkers aan deze congressen zijn geleerden van groot formaat.

Om een indruk te geven van de opzet van deze congressen en van de door Rhein-Verlag met veel zorg uitgegeven jaarboeken laat ik hier de inhoud volgen van het jaarboek 1959. Erich Neumann: *Das Bild des Menschen in Krise und Erneuerung*; Henri Corbin: *L'Imâm caché et la Rénovation de l'Homme en Théologie Sh'ite*; Ernst Benz: *Der dreifache Aspekt des Übermenschen*; Gerschom Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*; Mircea Eliade: *Dimensions religieuses du Renouveau celtique*; John Layard: *On psychic consciousness*; Sir Herbert Read: *Nihilism and renewal in the art of our time*; Walter Robert Corti: *Der Mensch als Organ Gottes*; Joseph Campbell: *Renewal myths and rites of the primitive hunters and planters*; Adolf Portmann: *Der biologische Beitrag zu einem neuen Bild des Menschen*.

Een paar opmerkingen:

1. Het is opvallend, bedenkelijk en misschien symptomatisch, dat van de grote godsdiensten naast het Boeddhisme ook het Christendom geheel ontbreekt, terwijl de vernieuwing van de mens toch een van de grote motieven is van het evangelie en van de paulinische theologie! Er is iets niet in de haak, als de primitieven wel hun 52 blz. krijgen, maar de paulinische 'nieuwe schepping' geheel in het duister wordt gelaten. Wat Ernst Benz daarover weet te zeggen in een paar bladzijden stelt de zaak in het verkeerde perspectief van de *Übermensch*.

2. Gerschom Scholem – bekend o.a. door zijn mooie studie over de Joodse mystiek – geeft een goed inzicht in de ontwikkeling van het Messianisme in het Jodendom, maar gaat uit van een wonderlijke tegenstelling tussen Jodendom en Christendom. Hij ziet nml. in het Christendom 'eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im geistigen Bereich und im Unsichtbaren ergreift, der sich in der Seele, in der Welt jedes Einzelnen, abspielt und der eine geheime Verwandschaft bewirkt, der nichts Äusseres in der Welt entsprechen muss' (S. 193f.). Was dat waar, dan was de aardigheid er af!

3. De bioloog Adolf Portmann is één van de geregelde medewerkers aan de Eranos-Tagungen. In zijn bijdrage in deze bundel worden dingen gezegd, die mij ook voor de christelijke mensbeschouwing van groot gewicht lijken te zijn.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

GOTTFRIED W. LOCHER, *Glaube und Dogma* (Theologische Studien, 57).

Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1959. 23 blz., ingenaaid f 2.40

Wie over dogma spreekt, kan niet vermijden zich ook bezig te houden met de objectiviteit daarvan. Er bestaat momenteel echter nauwelijks overeenstemming, wat men daaronder verstaat. Locher duidt het als een uitdrukking van betrekking, van de onderlinge gemeenschap der gelovigen en met de Heer der Kerk. Door de nadruk te leggen op de betrekking, legt het dogma geen dwang op aan het persoonlijk geloof, maar kan het dogma het persoonlijk en gemeenschappelijk geloof juist tot volle ontplooiing brengen. Locher merkt daarbij op, dat ook de ketter tot de *communio sanctorum* behoort en daarvoor een integrerende betekenis heeft; hij vermijdt met opzet Barths uitspraak over het dogma als 'die Uebereinstimmung der kirchlichen Verkündigung, sofern sie wirklich mit der Bibel als dem Worte Gottes übereinstimmt'. Het misverstand van het dogma als een onpersoonlijke idee ligt dan nog te dichtbij. Als bewustmaking van de gemeenschap met de Heer is het dogma veel meer voordurend in beweging en nieuw-formulering, dan deze uitspraak van Barth zou doen denken.

Dit is alleen een centraal punt uit de inhoudsrijke oratie van deze opvolger van Martin Werner te Bern. Hij is een synthetische geest en doet aan beide delen van de titel ten volle recht. Een veelbelovend begin van een professorale loopbaan, zeer ter lezing en bestudering aanbevolen.

Straatsburg

A. J. WTENWEERDE

Leven van uit de toekomst. Een bundel opstellen over de eschatologie. Uitgegeven ter gelegenheid van het 15e Lustrum van het Collegium Theologicum c.s. יהוה נסי, Leiden 5 oktober 1959. 118 blz., ingenaaid f 5.-

Deze bundel, waarvan de inhoud is geleverd door enkele 'homines clarissimi' van het jubilerende dispuut, wordt geopend met een opstel van Dr. H. Berkhof. Onder het hoofd *Leven van uit de toekomst* handelt hij over het verband van ethos en eschaton. De hoop – aldus zijn conclusie – kan niet naast geloof en liefde zelfstandige bron van materiële ethiek zijn, maar zij geeft motieven en perspectieven, die ons helpen de weg te vinden tussen conformisme en idealisme, quietisme en heroïsme, materialisme en ascetisme door. Dit inspirerende opstel laat wel de wens achter tot een verdere systematische uitwerking van het verband, waarin de hoop staat tot geloof en liefde. Voorts: wanneer men de ethiek niet alleen christologisch-pneumatologisch, maar ook eschatologisch (blz. 5; moet men niet tegelijk de verbinding leggen: *eschatologisch-pneumatologisch*?) wil funderen, komt dan niet opnieuw de vraag naar de betekenis van de veel gesmaade 'scheppingsordeningen' naar voren? Tenslotte: zijn lijden, verdrukking enz. niet belangrijker elementen in

het leven uit de hoop dan Dr. Berkhof stelt? Het blijft moeilijk om niet, in afweer tegen 'metaphysische projectie', de immanente actualiseerbaarheid van de 'hoop' te overspannen.

Ds. W. G. Overbosch toont in *Eschatologie en liturgie* de eschatologische grond van beide: de liturgie-in-de-wereld én de liturgie-in-de-kerk. De kerk leeft enerzijds in 'getemperd ongeduld' (Prof. Hoekendijk), anderzijds in 'ongeduldige tempering'.

Rijk van inhoud is Drs. W. Dekker's bijdrage *Het koningschap Gods en de culturen der wereld*. Van speciale waarde zijn de vragen, die de schrijver opwerpt t.a.v. Van der Leeuw's *Wegen en Grenzen* en Berkhof's *Christus, de zin der geschiedenis*. Vragen onzerzijds: moet naast het gezichtspunt van Gods koningschap dat van Zijn rechterlijke, priesterlijke en pastorale handelen niet beter aan bod komen; en: lopen we niet gevaar bij de oriëntatie op het einde de klem van het leven-uit-het-Midden (i.c. van de kerstening der cultuur) te verzwakken?

Dr. L.A. Snijders biedt in *De mens aan de rand: over het land, de wet en de wildernis in het O.T.* goede 'Ansätze' tot een verbinding van eschatologische en existentiële beschouwingswijze – hoewel de lijnen niet zo duidelijk doorgetrokken zijn. Dr. G. J. Streeder betoogt in zijn opstel *De figuur van de Zoon des Mensen in het Evangelie van Johannes*, dat het vierde evangelie niet minder eschatologisch is dan de synoptici. Wat de stijl betreft: de puntsgewijze gemaakte opmerkingen zijn vaak weinig puntig. Dr. J. Zandee schetst in *Gnosis als procesmatige eschatologie* op zeer instructieve wijze de positie van de gnosticus tussen cyclisch en lineair denken.

Kortom, een bundel, die eerder dan veel andere literatuur een uitgever verdiende te vinden. Niet in de boekhandel, maar verkrijgbaar bij J. P. Broeder, Schelpenkade 10, Leiden.

Utrecht

J. F. v. d. K.

H. KRAEMER, *Het vergeten ambt in de kerk*. Een theologische fundering. Boekencentrum N. V., 's Gravenhage (1960). 180 blz., gebonden f 8.90

Waar de kerk dienst en zending, *missio en diaconia* is, moet het gemeentelid, de leek, niet langer beschouwd en behandeld worden als object van het ambt, dat hoogstens geactiveerd kan worden en ingeschakeld in het kerkwerk, maar moet men komen tot een nieuw kerkbegrip. Het lekenom moet een essentieel deel van de kerk uitmaken. Dit terwille van de dialoog tussen kerk en wereld, waar de leken het bruggehoofd van de kerk in de wereld zijn. -Wie zo vurig pleit voor een herziening van de ecclesiologie, roept vragen op. Zo wanneer de theologie van de leek aangevuld moet worden door een aantal theologieën van de wereldse werkelijkheid. Wat men van Rooms-katholieke zijde, waarheen Kraemer verwijst, daaronder verstaat, is te begrijpen; maar hoe wil Kraemer dat uitgevoerd zien? Komt die werkelijkheid dan niet wat in verdrukking?

Wie zich evenwel door zijn vragen laat afhouden van de bedoeling van dit boek, nl. om eindelijk af te komen van de dominees-kerk, van het ambtelijk waterhoofd, heeft zichzelf zeker tekort gedaan. De hoofdstrekking is tenslotte, dat de kerkelijke instituten mogen gaan inzien, dat er voor de kerk slechts toekomst is als zij zich verstaat als een christokratische en christocentrische broederschap.

Nagele

G. W. d. J.

Zielszorg aan maatschappelijk getypeerde mensen (Praktisch Theologische Handboekjes, 16/17). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1959. 227 blz., ingenaaid f 7.90

De medewerkers aan deze bundel, voor het merendeel leden van de Werkgroep voor Zielszorg van de Raad voor de Herderlijke Zorg van de Ned. Herv. Kerk, willen materiaal bieden ten dienste van 'praktisch gerichte zielszorg'. Bij 'maatschappelijk getypeerden' hebben zij gedacht aan hen, die ongehuwd zijn, die kinderloos zijn, die zorg hebben over hun kinderen, die weduwe of weduwnaar zijn, die gescheiden zijn, die huwelijksmoeilijkheden hebben, die homoseksueel zijn, die ziek zijn, die invalide zijn, die bejaard zijn, die het steeds zeer druk hebben. Het is duidelijk, dat deze reeks, ook afgezien van degenen, die getypeerd zijn door een bepaalde 'zielsgesteldheid' (behandeld in *Zielszorg*, no. 8/9 van deze serie, 1955) en van de beroepsmatig bepaalde groepen (waarover nog een boekje zal volgen) uit te breiden zou zijn en een zekere willekeur vertoont. Wij noemen bijv. nog:

de 'on-maatschappelijken', de werklozen, degenen die jong willen zijn, de culturelen, de verveelden, de alcoholisten.

Beperking was noodzakelijk. Wij vragen ons echter of, af nu werkelijk 3/4 van de inhoud van onderhavig geschrift moest gaan over huwelijk, gezin en seksueel leven. Temeer door deze ongeproportioneerdeheid komen veel 'herhalingsoefeningen' voor. Iedere schrijver wil, wanneer hij over bijzondere situaties spreekt, uiteenzetten, hoe de zaken principieel liggen inz. huwelijk, ziek-zijn, het begrip 'zielszorg', enz. En daar, waar men de situatie helemaal wil laten spreken, zoekt met het vaak in al te persoonlijke en onzakelijke verhalen.

Verder krijgen we in dit boekje, dat in de richting van een pastorale 'casuïstiek' gaat, te maken met het gevaar van alle casuïstiek: zij kan nuttige aanwijzingen geven, maar ook meewerken tot een algemene onzekerheid. Men kan in het pastoraat de onbevangenheid, de centrale, directe greep verliezen, wanneer men al te situatiegevoelig wordt.

Daarnaast blijft de vraag, in hoeverre men zich in het geleverde materiaal werkelijk ontsluit voor de 'maatschappelijk getypeerden'. Niet alleen is waar, dat men deze slechts zeer beperkt in het oog gevat heeft. Ook werkt men nog veelal met een overspannen en verfiind heiligingsbegrip, dat al te zeer verbonden is met het beproefde christen-zijn en met gangbare maatschappelijke beginselen. Het geheel lijdt o.i. gebrek aan apostolaire stootkracht en maatschappelijke bewegelijkheid. Het weer spiegelt te weinig het uitbreken van de pastor in de wildernis, ondanks een aantal goede aanwijzingen, die we krijgen. Bij volgende dergelijke uitgaven hopen we op meer zakelijkheid en vaart.

Utrecht

J. F. v. d. K.

Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburtstag von Emil Brunner, ed. P. VOGELSANGER. Zwingli Verlag, Zürich und Stuttgart (1959). 380 blz., gebonden sFr. 18.—

De taak van de kerk in deze complexe wereld – een vraagstuk te verwickeld dan dat wij ons als theologen zouden mogen vleien met de hoop op een antwoord. Anderen, specialisten op velerlei terrein, moeten daarbij in steeds toenemende mate betrokken worden. Het is dan ook verheugend, dat in deze bundel ook filosofen, medici, juristen en een politicus aan het woord komen. In de essayistische vorm, die Brunner zelf zo graag hanteert, stellen de schrijvers (velen van grote vermaardheid) achtereenvolgens aan de orde: 'Auftrag' (8 bijdragen), 'Staat' (3 bijdr.), 'Gesellschaft' (5 bijdr.), 'Kirche' (7 bijdr.), 'Mission und Völkerwelt' (4 bijdr.). Ik moet er van afzien de rijkdom aan gedachten, die in deze maar liefst 27 bijdragen is neergelegd, ook maar enigszins recht te laten wedervaren. Het afzonderlijk vermelden van enkele artikelen dwingt tot een sterk subjectieve keuze, die echter niet geschuwd behoeft te worden, wanneer daarmee geen uitdrukkelijke waardebeoordeling bedoeld is.

In de afdeling 'Auftrag' houdt Ebeling zich tastend bezig met de elementaire vraag naar de mogelijkheid van een 'Lehre von Gott', pleit de filosoof Heinrich Barth voor de filosofie als christelijke bestaansvorm en schrijft Köberle over 'Das Weltbild des Glaubens': in het spoor van mannen als August Vilmar en Abr. Kuyper benadrukt hij, dat de christen zich ook in zijn modern-wetenschappelijk kennen onderworpen moet weten aan het: 'de vreze des Heren is het beginsel der wijsheid'. De bijdrage van Werner Kägi onder 'Staat' behandelt helder de problematiek van het internationale ethos en de houding, die de christen daartegenover zou moeten aannemen (de Wereldraad van Kerken heeft hiervoor een studie-commissie ingesteld). 'Gesellschaft' begint met een artikel van Banning, waarin hij de saecularisatie niet alleen erkend wil hebben, maar zelfs tot op zekere hoogte positief beoordeelt – een voor mij volkomen onaanvaardbare resignatie. Blanke wijst op onze verantwoordelijkheid ten opzichte van de levenloze schepping, een veel verwaarloosde, maar uitermate actuele bijbelse eis. Overigens schonk hieraan niet alleen Martensen aandacht, zoals Blanke stelt, ook bijv. Reinhard in de XVIIIe eeuw vergat dit niet. Een gedocumenteerd overzicht geeft het laatste artikel: 'Oekumene als Weg und Ziel, van Ferdinand Sigg. Margrit Brunner-Lauterburg voegde tenslotte een bibliografie van Brunners geschriften toe, die door velen dankbaar geraadpleegd zal worden.

Deze onvolledige keuze uit de feestbundel moge prikkelen tot lezing. Wie zich daartoe zet zal herhaaldelijk bemerken, dat hij zijn lectuur onderbroken heeft, dat

hij gevangen was door de hier uitgesproken gedachten en in de ware zin des woords tot bezinning gekomen is.

Amsterdam

J. C. DE M.

DANIEL T. NILES, *Die Botschaft für die Welt*. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 111 blz., ingenaaid DM 5.40

Publikaties van mensen, die in het oecumenisch gesprek vermaardheid hebben verworven, zijn in de regel zeer aantrekkelijk. Daarom zagen we *Die Botschaft für die Welt* met vreugde verschijnen. Het werd geen teleurstelling. Want de auteur weet op uitstekende wijze de moeilijke synthese van theologie en haar vrucht in de praktijk te vinden. Niles wil primair praktisch zijn, apostolair, maar hij blijkt te beseffen, dat dit slechts te bereiken is, als zijn praktische opdracht gefundeerd is op een hechte theologische basis.

Het boek begint met het absoluut noodzakelijke principe: Christus is de Kurios, de levende Heer. Nu geldt: der Sieg ist errungen. Met knappe eenvoud weet de schrijver de betekenis van de Kurios actueel te maken. Leven in een wereld, waarin Christus verzezen is, betekent: leven in een wereld, waarin Christus onze tijdgenoot is. Deze Heer moeten wij verkondigen. God heeft de mensen nodig. Maar leven in een wereld, waarin Christus opgestaan is, betekent ook: leven in een wereld, waarin Christus werkt.

Niles besteedt een uitvoerig hoofdstuk aan de verkondiger van het evangelie en als logisch verlengstuk hiervan heet het volgende caput: de Kerk. Hierin wordt beslist niet het laatste woord over de ecclesiologie gezegd. Wel weet de auteur, in alle beknoptheid, de oude notae der kerk levende, actuele zin te geven. Hierbij blijkt Niles een reëel oecumenisch denker te zijn, doordat hij constateert, dat eenwording der kerken nooit het resultaat kan zijn van louter menselijke inspanningen. En hij schuwt het suggereren van een eenheid, die in werkelijkheid niet bestaat. Het begrip der katholiciteit krijgt een dergelijk accent, dat Niles moet vaststellen, dat de tegenstelling van katholiek niet is: protestant, maar sectarisch.

Het apostolaat is niet alleen opdracht aan speciaal verkoren apostoloi. Het is universeel. Het evangelie geloven, betekent het evangelie verkondigen. Verkondig ik niet, dan ga ik te gronde, want dan blijf ik weinig van dat evangelie begrepen te hebben.

Deze *Botschaft* brengt de lezer bij het hart van Gods evangelie. En dat is een ervaring, die zelfs een theoloog nooit genoeg kan hebben.

Amersfoort

J. B.

L. A. ZANDER, *Die westliche Orthodoxie* (Theologische Existenz Heute, Neue Folge, 73). Chr. Kaiser Verlag, München 1959. 30 blz., ingenaaid DM 1.90

Zander beschrijft de 'Westelijke Orthodoxie' – orthodoxie in oosterse zin te verstaan –, die nog meer een potentiële dan een actuele werkelijkheid is en die naast de westerse mensen, die zich formeel bij de Orthodoxe Kerk hebben aangesloten en naast de orthodoxe pogingen een voor het W. verstaanbare vorm te vinden ook alles omvat, wat bij niet-orthodoxen aan orthodox geloofsleven en liefde voor de Orthodoxe Kerk te vinden is (volledige omschrijving, zie blz. 7). Er wordt een heldere informatie gegeven, vooral in de beschrijving van het zoeken naar een vorm van orthodoxie, waarin de westerse mens zich thuis voelt en die toch aan niets wezenlijks tekort doet.

Men mist alleen (maar nu volgt dan ook een protestantse opmerking) een kritische zelfbezinning, of de Orthodoxe Kerk ondanks al haar schatten toch ook niet bepaalde waarden mist, een vraag, die de revolutie van 1917 hen, die ze naar het W. verdreven heeft, toch zeker zou hebben moeten stellen.

Straatsburg

A. J. WTENWEERDE

Historical Atlas of the Muslim peoples, compiled by R. ROOLVINK, with the collaboration of Saleh A. el-Ali, Hussain Monés and Mohd. Salim. Djambatan, Amsterdam 1957. X blz., 40 kaarten, gebonden f 27.50

ANONYMUS, *A concise History of Islam*. Djambatan, Amsterdam 1957. 36 blz., 19 kaarten, gebonden f 5.—

De atlas is typografisch uitstekend verzorgd, de kaarten zijn over het algemeen overzichtelijk, – al kan ik de kartografische kwaliteiten niet beoordelen. De samen-

stellers hebben zich blijkbaar een handig naslagwerk ten doel gesteld, dat vooral goede diensten zal bewijzen aan hen, die de beschrijvingen van de Islamitische historie door Brockelmann en Hitti bestuderen. In systematisch opzicht sluit de atlas bij deze werken nauw aan, reden waarom een begeleidende tekst overbodig geacht is. Als hulpboek zou het echter veel aan hanteerbaarheid gewonnen hebben, wanneer een *index* op de namen was toegevoegd.

Een streng methodisch standpunt is niet altijd nagestreefd. Voor sommige tijdperken worden de politieke ontwikkelingen door een rijkelijk gebruik van pijlen duidelijk voor het oog gevoerd, voor andere was een statisch overzicht voldoende. Maar waarom wordt ons bijv. de geweldige expansie onder de Muwahhiden (Almo-haden) van de xii^e eeuw niet getekend? Kaart 22 biedt slechts een zeer globaal statisch overzicht van de verhoudingen om de Middellandse Zee in de vroege xiii^e eeuw, toen de terugval van de Muwahhiden feitelijk reeds begonnen was (1212). Soms duiden kleuren tegelijk geografische en temporele grootheden aan, hetgeen methodisch onbevredigend is en zelfs verwarrend, wanneer zich daar tussendoor nog een groot aantal pijlen (= historische ontwikkelingen) slingert, naar welker datering de beschouwer slechts kan raden (bijv. kaart 24).

Men slaat deze atlas niet vaak tevergeefs op, zodat het des te meer betreurd moet worden, dat dr. Roolvink en de zijnen een zo enge opvatting gehuldigd hebben van het begrip historie. Vrijwel uitsluitend is aan politiek gedacht, slechts twee kaarten zijn gewijd aan economische aspecten (alleen ix^e tot xiv^e eeuw!). Cultuur en vooral religie, die zo nauw verweven waren met de machtontplooiing van de Arabische volken, hebben geen plaatsje gevonden.

De *Concise History* voert geen wetenschappelijke pretentie, is echter belangwekkend door een groot aantal goed gekozen illustraties en kaartjes. Een prettige inleiding voor wie zonder grote vermoënis de steeds belangrijker wordende Islamitische volken eens in historisch perspectief wil zien.

Amsterdam

JANNY DE HAAN

Wereld-in-formatie, Kwartaalblad over sociaal economische toestanden in en hulpverlening aan onder-ontwikkelde gebieden. Onder redactie van dr. J. Ponsoen s.c.j., prof. dr. J. Tinbergen, drs. H. de Lange (red. secr.) Uitgave van de NOVIB, 1^e jaargang no. 3-4, 44 blz.

Dit no. bevat hoofdzakelijk een interessant en zeer informatief artikel van Ir. J. Sandee over de binnenlandse problemen (o.a. i.v.m. landbouw en voedseltoestand) van India. Men kan zich op dit blad abonneren bij de NOVIB, Noordeinde 68a, Den Haag, voor f 5,- per jaargang.

Heerde

J.J.B.

Over de auteurs

H.J.W. DRIJVERS, theol. drs. Geboren 1934; bezocht het Praediniusgymnasium te Groningen en studeert vanaf 1953 aan de Rijksuniversiteit aldaar theologie en semietische letteren, in welk laatste vak hij een candidaatsexamen aflegde. Thans assistent bij Prof. dr. J.H. Hospers, hoogleraar voor de semietische taal- en letterkunde aan de Rijksuniversiteit te Groningen.

PIERRE BONNARD. Geboren in 1911; studeerde in Lausanne, Tübingen en Zürich. Predikant te Genève. Sinds 1945 hoogleraar voor het Nieuwe Testament aan de Faculté Libre de Théologie de Lausanne. Redactielid van de *Revue de théologie et de philosophie*. Voornaamste publicaties: *Jésus Christ édifiant son Eglise*, Neuchâtel-Paris, 1948; *Commentaire de l'épître de Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris, 1950; *Commentaire de l'épître de Paul aux Galates*, Neuchâtel-Paris, 1953. Zal dit jaar als gast aan verschillende universiteiten van ons land colleges geven.

HARRY ARONSON. Geboren 6 febr. 1926 in Mariestad, Zweden. Theologische studien in Lund, Copenhagen en aan verschillende universiteiten in de U.S.A. Promoveerde in 1960 te Lund tot dr. in de theologie op een proefschrift *Mänskligt och Kristet. En studie i Grundtvigs teologi*, 312 pp., Stockholm 1960 (Human and Christian. A Study of Grundtvig's Theology. With a summary in English). Sinds 1960 *docent* aan de universiteit van Lund.

Het exegetische handwerk

Coniungar autem illis, domine, in te et delecter cum eis in te, qui veritate tua pascuntur in latitudine caritatis, et accedamus simul ad verba libri tui et quaeramus in eis voluntatem tuam per voluntatem famuli tui, cuius calamo dispensasti ea.

Augustinus, *Confessiones* XII xxiii 32

De schriftuitlegging is een eeuwig onbegonnen werk: voor ieder opnieuw een maagdelijk gebied én een onmogelijke opgaaf. Elke generatie zet zich weer aan de voeten van de bijbelschrijvers en tracht de woorden te verstaan, die de Geest hen ingaf te spreken. En elke generatie ontdekt opnieuw, hoe moeilijk dat is, nu ieder woord van mond tot mond, van hand tot hand de eeuwen door moest worden gedragen. Zo was altijd weer uitlegging nodig en de boeken hebben zich opgestapeld, wijs en dwaas, geleerd en innig vroom – want te verstaan is een vreugde, die niet verzwegen kan worden. De exegeet heeft zijn winst daarmee te doen en al wordt jaar op jaar zijn last zwaarder, die vreugde zal hem alles vergoeden.

Dit geldt speciaal de theologische student, die zich gesteld ziet voor de opgave een min of meer zelfstandige verklaring van enige capita te geven. Maar al te vaak treedt ten overstaan van de immense hoeveelheden litteratuur en de uiterst technische discussies een zeker *défaitisme* op. De scriptie wordt tegen beter weten in op minimale basis geschoeid of men grist maar her en der wat weg en gooit tenslotte wanhopig een bonte mengelmoes op papier. De exegese blijft een last; men is blij 'er af' te zijn, maar tot die kostbare vreugde van het verstaan komt het vaak niet. Dat is jammer en onnodig. Wij menen, dat ook bij de huidige stand van wetenschap ieder die Hebreuws, Grieks en Latijn kent, een goede exegeet kan zijn. Niet dat iedereen een kommentaar kan schrijven – het beste is dan niet goed genoeg! Maar wel kan er meer plezier aan het mooie handwerk der exegese beleefd worden en zou dat het resultaat niet ten gunste beïnvloeden?

De redactie heeft gemeend hier enige nuttige zaken bijeen te moeten brengen, zaken die zij zich zelf na een weg van struikelen en opstaan heeft toegeëigend. Het gaat ons daarbij niet om de theorie, niet om de regels voor de tekstkritiek, niet om de hermeneutische principia, etc. Wij spreken over de praktijk van het exegetisch handwerk, dat harde *métier* van boren, timmeren en schaven, waarbij menigeen onder ons – alle theoretische kennis ten spijt – zich de ongeoeffende handen wondt of zelfs het werkstuk verspeelt. Kennis van de eigen 'vaktheorie' wordt verondersteld; maar wie geleerd heeft recht te zagen, kan erbij gebaat zijn te weten, wat een handige zaag is. Veel van onze opmerkingen zullen vanzelfsprekend lijken, veel zal ook bij herhaling door de verschillende hoogleraren gezegd zijn; maar dat wil nog niet zeggen, dat men er mee werken kan. Het is heel iets anders 'wel eens van dat boek gehoord te hebben', dan om het juiste boek op het juiste moment te grijpen. Wij twijfelen er niet aan of U zult veel bekends tegenkomen; de redactie verzoekt U dat voor lief te nemen.

Wij hopen, dat de wetenschapsman *pur sang* over dit artikel een ferm 'ontoereikend' zal laten horen en dat ergens anders een jong theoloog zal

mompelen: 'Er zit toch heel wat aan vast!'. Dan zullen wij weten het juiste midden te hebben gehouden.

Algemene wenken

Vaak blijkt het moeilijk te zijn literatuur over een bepaald exegetisch detail te vinden. Nu is dit over het algemeen ook niet zo nodig als men wel eens veronderstelt. Voor een normaal stuk exegese moet men zich geen al te grote moeite getroosten wat de bibliografie betreft, daar in een recente kommentaar de belangrijke literatuur tot op het verschijningsjaar uitdrukkelijk of stilzwijgend verwerkt behoort te zijn. Desondanks kan het gewenst zijn zich op een bepaald punt nader te oriënteren. In de eerste plaats zij dan verwezen naar een aantal goede naslagwerken¹. Wil men dieper graven, dan wordt het napluizen van bibliografieën onvermijdelijk. Hoewel tijdschriften als het *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* prachtige overzichten van recente literatuur plegen te geven, is het bezwaar daarvan, dat er geen systematische rubricering is toegepast. Dat is wel het geval bij de bibliografieën in de tijdschriften *Biblica* en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, en bij de *Internationale Zeitschriften-schau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, die voor gedetailleerder studie uitstekende diensten bewijzen. N.B.: de *Zeitschriften-schau* geeft een korte samenvatting van ieder artikel. Hetzelfde geldt van de *New Testament Abstracts*. Voorts kunnen genoemd worden de *Book Lists*, die de Engelse Society for O.T. Study uitgeeft² en die vooral van belang zijn door een korte bespreking van ieder boek. Ook het blad *Scripta Recenter Edita* (vgl. *Vox Theologica* 31 (1961), 91) vermeldt alleen boeken.

Oude Testament

Na deze algemene suggesties nu het exegetische handwerk zelf. Meestal laat men de tekstkritiek voorafgaan aan de filologische bewerking van een perikoop. Idealiter is dat natuurlijk juist en het verdient aanbeveling deze volgorde bij het eventuele op schrift stellen aan te houden. Wie echter niet zo grondig in het Hebreeuws thuis is, dat hij onmiddellijk de bedoeling van de Masoretische tekst doorziet, doet er beter aan te beginnen met de vertaling.

Daartoe zijn nodig: minstens één woordenboek, een eenvoudige grammatica (waaruit men Hebreeuws geleerd heeft), een grotere grammatica en een paar bekende vertalingen. Het woordenboek is een probleem. Koehler-Baumgartner biedt natuurlijk vele nieuwe gegevens en is vrij overzichtelijk. Daar staan echter verscheidene nadelen tegenover: het is een kostbaar werk, het geeft te weinig bibliografie, bij de talrijke conjec-

¹ Wat ouder, maar nog heel praktisch is het *Bijbelsch Handboek*, Kampen 1935, I-II; beknopt is F. W. GROSHEIDE (ed.), *Bijbelse Encyclopaedie*; uitgebreider en met opgave van enige literatuur: *Bijbels Woordenboek* (R.K.). Een van de mooiste en degelijkste naslagwerken is wel het *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sinds 1928 (momenteel is men toe aan de P). Algemeen oriënterend: H. R. WILLOUGHBY (ed.), *The Study of the Bible today and tomorrow*, Chicago (1947); H. H. ROWLEY (ed.), *The O.T. in modern research*, 1956; H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.s.*, 1956; M. NÖTH, *Die Welt des A. T.s.*, ³1957; A. M. HUNTER, *Interpreting the N.T. 1900-1950*, London (1951); W. G. KÜMMEL, *Das N.T., Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München (1958).

² De Lists van 1946-1956 zijn gebundeld uitgegeven: H. H. ROWLEY (ed.), *Eleven Years of Bible Bibliography*, 1957.

turen wordt niet ten gerieve van de minder progressieve gebruiker de traditionele opvatting vermeld, het spreekt zichzelf nogal eens tegen. Gesenius-Buhl is dan ook in sommige opzichten beter. Maar de zeventiende druk hiervan (1915, herdr. 1959) is sterk verouderd en het is een rommelig geheel. Het woordenboek van König is te eigenzinnig en heeft als praktisch nadeel, dat niet alle voorkomende vormen opgesomd worden; König's leerlingen waren blijkbaar goede hebraïsten! Het R.K. lexikon van F. Zorell en L. Semkowski, dat sinds 1940 aan het verschijnen is, zal voor velen moeilijk bruikbaar blijven, omdat de tekst in het Latijn gesteld is. De beste resultaten bereikt men door Koehler te combineren met Zorell of Gesenius-Buhl, al geeft dat natuurlijk extra werk.

Na het opzoeken van de woorden, waarbij bijv. de grammatica van Nat-Koopmans van dienst kan zijn voor de bepaling van de werkwoordsvormen e.d., neme men een grotere grammatica ter hand. Hoewel oud, voldoet de grammatica van Gesenius-Kautzsch nog altijd goed (nog nieuw verkrijgbaar in de Engelse vertaling van A. E. Cowley). In mindere mate geldt dit ook van Joüon. De modernere behandelingen van Bauer-Leander en Bergsträsser¹ zijn voor de liefhebber van technische taalkundige problemen. De syntaxis komt in deze werken echter niet aan de orde en daar juist voor de vertaling de syntaxis vaak van groot gewicht is, moet men er dan C. Brockelmann, *Hebr. Syntax*, 1956 of E. König, *Hist.-comparative Syntax der hebr. Sprache*, 1897 naast gebruiken. Het laatstgenoemde werk is van een vermoeiende grondigheid.

In een enkel geval zal het wenselijk blijken alle plaatsen, waar een bepaald Hebreeuws woord voorkomt, na te gaan. Wij vermelden daarom ook nog twee Hebreeuwse concordanties².

Wanneer zo de taalkundige barricade genomen is, kan begonnen worden met een voorlopige vertaling; voorlopig, omdat pas na de tekstkritiek de definitieve vertaling kan worden vastgesteld. Het is het beste te wachten tot men een hele perikoop met woordenboek en grammatica bewerkt heeft, omdat alleen uit het verband de fijnere nuanceringen in woordbetekenis opkomen. Vaak is het uitermate vruchtbaar gebleken een aantal bekende vertalingen om zich heen te leggen³. Niet alleen omdat deze ontstaan zijn uit de samenwerking van zeer bekwame mannen, maar ook omdat men dan vaak reeds een beeld krijgt van de knelpunten.

De *tekstkritiek* is meestal een moeilijke klip, die volgens velen maar beter omzeild kan worden. Hier is een technische kennis vereist, die onder theologen maar al te vaak ontbreekt. Toch is het een uitermate belangrijk vak; filologisch en exegetisch onderzoek kan in feite pas definitief zijn,

¹ H. BAUER, P. LEANDER, *Hist. Grammatik der hebr. Sprache*, I, 1922; G. BERGSTRÄSSER, *Gesenius' hebr. Gramm.*, I, 1918; II, 1926-1929.

² G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen A.T.*, 1958: handig en de enige concordantie op de Biblia Hebraica van Kittel. Er worden echter alleen verba en nomina in behandeld. Uitgebreider: S. MANDELKERN, *V.Ti concordantiae Hebr. atque Chaldaicae*, 1937 (herdrukt 1955).

³ Van R.K. zijde noemen wij de *Canisius-vertaling* en de *Bible de Jérusalem*; van Joodse zijde de vertaling van M. BUBER en F. ROSENZWEIG; voorts *Die Heilige Schrift des A.T.s*, übersetzt von E. KAUTZSCH; *Leidse Vertaling*; *Het O.T. vertaald* door H. TH. OBBINK (verkort); *Revised Standard Version*; *La Sainte Bible*, trad. par L. SEGOND; *Nieuwe Vertaling*; *Die Bybel in Afrikaans*.

wanneer zo goed mogelijk de tekst is vastgesteld ¹. Ook de op dit gebied minder geschoolde theoloog zal er niet altijd omheen kunnen en dus zijn enige praktische aanwijzingen juist hier wel van nut.

Voor de Hebreeuwse tekst is de Kittel-bijbel (derde of latere druk) nog altijd het best, hoewel revisie hard nodig is en gelukkig inderdaad ter hand genomen is. Ook in Jeruzalem wordt een betere editie voorbereid, terwijl Spaanse geleerden een polyglot uitgeven. In afwachting daarvan zijn wij dus aangewezen op Kittel. In hoofdzaak dezelfde tekst biedt de handzamere en goedkopere Hebr. bijbel van N. H. Snaith, voor The British and Foreign Bible Society in 1958 uitgegeven. Maar een kritisch apparaat ontbreekt daarin. Andere edities zijn niet zonder meer aan te bevelen.

Grote verzamelingen van varianten uit honderden Hebreeuwse handschriften zijn met weinig kritische zin aangelegd door Kennicott en De Rossi ². De afwijkingen zijn gering, maar toch vaker van belang dan men over het algemeen aanneemt. Ook in de grote uitgave van Chr. Ginsburg voor The British and Foreign Bible Society vindt men dergelijke varianten ³. Voor de Hebreeuwse tekst volstaan we hiermee.

Ook voor de oude vertalingen beperken wij ons tot het meest praktische. De Septuagint kan het handigst geraadpleegd worden in de uitgaven van Rahlfs of Swete. Er bestaan vertalingen o.a. van L. L. Brenton en van Ch. Thomson-C. A. Muses, maar de theologische student in Nederland zal liever op eigen kennis van het Grieks vertrouwen. Het Grieks van de LXX heeft echter zijn eigenaardigheden en daarom mogen hier enkele filologische hulpmiddelen genoemd worden ⁴. Voor de Hexapla is er de compilatie van F. Field (2 delen, 1867-1874).

De bruikbaarste uitgaven van de Vulgaat zijn die van M. Hetzenauer en

¹ Drie willekeurige uitspraken: F. W. GROSHEIDE, *Hermeneutiek*, 1929, pp. 166s: 'De theorie der tekstkritiek moge een ietwat splinterige wetenschap schijnen, inderdaad brengt ze ons in aanraking met zeer belangrijke vragen uit de kerk- en dogma-geschiedenis. Ze is noodzakelijk, niet alleen omdat eerbied voor het Woord Gods vordert zijn tekst zoo nauwkeurig mogelijk vast te stellen, maar ook omdat de exegese pas beginnen kan, als de tekst is vastgesteld.' - F. ROSENTHAL, *Die aramaische Forschung*, 1939, p. 116: 'In der Feststellung eines philologisch gesicherten Textes und der Klärung der literargeschichtlichen Fragen liegt nun eigentlich die Voraussetzung zu jeder sprachlichen Forschung; die Schäden der Tatsache, dass man umgekehrt vorgegangen ist, werden mit der Zeit wohl immer sichtbarer werden.' Rosenthal komt tot deze sombere bespiegelingen, wanneer hij spreekt over de tekstkritische arbeid aan het O.T. - I. ENGNELL, 'Methodological aspects of O.T. study', *Congress volume Oxford 1959*, SVT 7 (1960), p. 20: 'We must all realize how extremely important, how basic and how rich in its consequences for our discipline in its totality is this part of O.T. study, by no means justly characterized by the term 'lower criticism'.'

² *Vetus Testamentum Hebraice cum variis lectionibus*, ed. B. KENNICOTT, 1776-1780; J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones V. Ti*, 1784-1788, *Supplementa*, 1798. Beide werken zijn o.a. in de U.B. te Leiden en die te Utrecht aanwezig.

³ Het (Hebreeuwse) apparaat van Ginsburg is lastig; men zie de *Introduction to the Ginsburg edition*, die de B.F.B.S. in 1928 uitgaaf.

⁴ Woordenboeken: J. F. SCHLEUSNER, *Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX*, I-V, 1820-'21; goede en modernere diensten bewijzen de lexica van LIDDELL-SCOTT en W. BAUER. Enige grammatica's: R. HELBING, *Grammatik der LXX*, 1907; H. ST. J. THACKERAY, *A grammar of the O.T. Greek*, I, 1909; F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, 1927; vgl. E. MAYSER, *Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I-II, 1933-'34. Concordanties: G. MORRISH, *A handy concordance of the LXX*, 1887; E. HATCH, H. A. REDPATH, *A concordance to the LXX*, I-II, 1897 (suppl. 1900, 1906) (repr. 1954).

de *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, editio emendatissima apparatu critico instructa cura et studio Monachorum Abbatiae Pont. S. Hieronymi in Urbe Ordinis S. Benedicti, 1959 (Marietti). Ook bij de Vulgaat heeft men te rekenen met andere grammatica en woordbetekenissen dan in het klassieke Latijn ¹.

Pesjitta en Targumim worden hier niet behandeld, daar wij veronderstellen, dat degenen, die deze vertalingen kunnen lezen, ook wel weten waar ze te vinden zijn.

Nu hebben vele theologische studenten tijd noch geduld voor het nauwkeurig vergelijken van het Hebreeuws met de oude vertalingen. Voor deze categorie kunnen genoemde hulpmiddelen dienen ter contrôle in bijzondere gevallen, terwijl zij de tekstkritische grondslag voor hun exegese op andere wijze leggen. Men wordt aangeraden onder de te gebruiken commentaren het betreffende deel uit de *International Critical Commentary* of (indien verschenen) uit de *Biblischer Kommentar* op te nemen. Beide series behandelen de tekst uitvoerig. Er bestaan ook verscheidene verzamelingen, waarin veel tekstkritisch materiaal bijeengebracht is ². Is de tekst eenmaal vastgesteld, dan moet de vertaling daaraan zo nodig aangepast worden.

Nu de basis gelegd is, kunnen wij de eigenlijke *exegese* in ogenschouw nemen. Het spreekt vanzelf, dat wij ons ook hier beperken tot enkele 'hints'. De commentaren blijven voorlopig in de kast; wij trachten eerst zelfstandig de vaak moeilijke bewoordingen meester te worden. De speciale regels, die men daarbij in het oog heeft te houden, worden behandeld in de hermeneutiek; ze vallen buiten de opzet van dit artikel. Wel is het praktisch de eigen exegese in de vorm van een brede parafrase op papier te zetten. Men komt daarbij voor theologisch geladen *begrippen* te staan, die niet alleen uit de tekst, die men onder handen heeft, doorzichtig gemaakt kunnen worden. Hulpmiddelen zijn dan bijv. N. H. Snaith, *The distinctive ideas of the O.T.* (1944) en de theologieën van het O.T. (in dit opzicht vooral Koehler, Jacob, Van Imschoot en Vriezen). Velen zullen Kittel *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* bij de hand hebben. Daarin worden ook de belangrijkste O.T. noties behandeld. Een praktische moeilijkheid kan zich voordoen als men niet dadelijk het Griekse equivalent van een Hebreeuws woord paraat heeft. Een 'foefje' is dan bijv. de concordantie van Trommius op te slaan, waarin zowel het Grieks als het Hebreeuws voor een woord als 'liefde' genoteerd zijn. Hoe ver men met deze begrippen-studies wil gaan, hangt natuurlijk van ieders persoonlijke smaak af.

Verder zal men op bepaalde realia stuiten, die een verklaring vragen. Waar ligt de plaats Maresa, wat is meeldauw, hoe werkte een smeltoven,

¹ Men kan bijv. gebruiken: A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 1954. Grammatica's: F. KAULEN, *Sprachliches Handbuch zur Vulgata*, 1904; W. E. PLATER, H. J. WHITE, *Grammar of the Vulgate*, 1926. Concordantie: *Concordantiarum SS. Scripturae manuale*, ed. DE RAZE, DE LACHAUD, FLANDRIN, 1851 (herdr. 1951).

² Nog altijd van waarde zijn de *Scholia in V.T.* van E. F. C. ROSENMÜLLER; verder de *Randglossen* van A. B. EHRLICH (I-VII, 1908-1914); F. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im A.T.*, 1920; A. R. HULST, a.o., *O.T. translation problems*, 1960. Minder heeft men aan F. PERLES, *Analekten zur Textkritik des A. Ts.*, I, 1895; II, 1922; J. KENNEDY, *An aid to the textual amendment of the O.T.*, 1928.

onder welke omstandigheden leefde men tijdens Jerobeam II? Voornamelijk *geografische, biologische, oudheidkundige en historische vragen* dus. Ook hiervoor alleen een keus uit vooral nieuwere 'handige' boeken ¹.

Hoewel lang niet overal in den lande vereist – men informere daar even naar – moeten bij de eigen exegese ook *litteraire en historische kritiek, vorm en traditie* aan de orde komen. Men neme daar niet teveel tijd voor; het is een controversele en ingewikkelde materie, die feitelijk een gedegen vak-kennis eist. Het snelst is men georiënteerd door nu de commentaren op te slaan; daarin gaat aan de uitlegging meestal een aparte behandeling van de onderhavige problemen vooraf. Verder zijn er de inleidingen op het O.T.: wie hoge eisen stelt kunnen wij de combinatie C. Steuernagel (1912), A. Bentzen (³1957) en O. Eissfeldt (²1956) aan bevelen.

Wanneer men zich aldus enig inzicht gevormd heeft in de betekenis van een perikoop, vergelijkte men (nu pas!) de eigen resultaten met een aantal commentaren. Deze werkwijze heeft het voordeel, dat men zelfstandiger en kritischer tegenover de kommentatoren staat. Bovendien is de veel gevolgde methode waarbij men eerst een stuk of wat commentaren exerceert om daaruit vervolgens een 'mixture' te bereiden, minstens zo omslachtig en zeker niet zo aardig. Bij de hier voorgestelde werkwijze corrigeert men dus de eigen exegese aan de hand van enige commentaren. Een kritisch speurend oog is daarbij even nodig als moedige zelfkritiek. Constaterend hoeveel men wel over het hoofd zag, zal men een goede commentaar eerst recht leren waarderen. Aan de andere kant geeft het ook grote voldoening, wanneer blijkt, dat wij in de goede richting zochten.

Het maken van een keuze uit de veelheid van commentaren is soms niet gemakkelijk. Overleg met de betrokken hoogleraar is wel het beste, ook al omdat het standpunt van de student mede bepaalt, welke commentaren in ieder geval gebruikt moeten worden.

Het is natuurlijk ondoenlijk hier een overzicht te geven van alle moderne uitleggingen van een bepaald bijbelboek; zulk een overzicht vindt men in O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, ²1956. Om een keus te doen en omdat scripties veelal over een gedeelte uit de profetische of poëtische boeken handelen, sommen wij (zonder volledig te willen zijn!) daarvan enige commentaren op. Wij verdeelden in drie groepen, waarbij een R.K. auteur is aangegeven door *, een 'rechtse' Protestant door **. Wij trachtten steeds van iedere groep twee commentaren te noemen; wanneer een werk nog niet compleet is, werd zo mogelijk een derde voor die groep genoemd, maar anders nooit meer dan twee ².

¹ Geografie: F.-M. ABEL, *La géographie de la Palestine*, 1933-'38; D. BALLY, *Geography of the Bible*, 1957; J. SIMONS, *The geographical and topographical texts of the O.T.*, 1959; L. H. GROLLENBERG, *Atlas van de Bijbel*, 1954. Biologie: L. FONCK, *Streifzüge durch die biblische Flora*, 1900; I. LÖW, *Flora der Juden*, 1924-'34; boeken van F. J. BRUYEL; H. N. and A. L. MOLDENKE, *Plants of the Bible*, 1952; F. S. BODENHEIMER, *Animal and man in Bible lands*, 1960. Oudheidkunde: G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, 1928-'42; A. G. BARROIS, *Manuel d'archéologie biblique*, 1939-'53; M. F. UNGER, *Archaeology and the O.T.*, 1954; G. E. WRIGHT, *Biblical archaeology*, 1957; R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.*, 1958-'60. Historie: M. NOTH, *Geschichte Israels*, ³1956; J. BRIGHT, *A history of Israel*, 1959; F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I-II, 1951-'52.

² * en ** ten dienste van wie binnen een bepaalde categorie een goede commentaar zoeken. Wij willen met deze opgave alleen aan een eerste behoefte tegemoet komen, en bieden geen 'erelijst der besten'.

JES.: *Feldmann (1925-'26), *Kissane (1941-'43), **Delitzsch (1889), **Von Orelli (1904), Procksch-Volz (1930-'32), Bentzen (1943-'44), Kaiser (1960-).

JER.: *Nötscher (1934), *Wambacq (1957), **Keil (1872), **Von Orelli (1905), Volz (1928), Weiser (1952-'55).

EZ.: *Heinisch (1923), *Van den Born (1954), **Hengstenberg (1867-'68), **Aalders (1955-'57), Cooke (1936), Fohrer-Galling (1955), Zimmerli (1956-).

KL. PROFETEN ALG.: *Van Hoonacker (1908), *Deden (1953), **Keil (1888), **Von Orelli (1908), Sellin (1929-3'30), Robinson-Horst (1954).

KL. PROFETEN BIJZ.: *Hos.* Harper (1910), Brown (1932), **Van Gelderen-Gispén (1953), Wolff (1958-). *Joël* Bewer (1912), **Kritzinger (1935). *Amos* **Van Gelderen (1933), Maag (1951), Cripps (1955). *Ob.* Bewer (1912), *Theis (1917), **Aalders (1958). *Jona* Bewer (1912), Snaith (1945), **Aalders (1958). *Micha* Caspari (1852), Elhorst (1891), Smith (1912). *Nah.* **Goslinga (1923), Smit (1934), Haldar (1947). *Hab.* Duhm (1906), **Van Katwijk (1912), Humbert (1944). *Zef.* Smith (1912), **Snijman (1913), Gerleman (1942). *Hag.*: André (1895), Mitchell (1912). *Za.* Wright (1879), Rothstein (1910), Feinberg (*Biblioth. Sacra* 1940, 1942-1946), Rignell (1950). *Mal.* Smith (1912), Bulmerincq (1926-'32).

PS.: *Herkenne (1936), *Podechard (1949-), *Kissane (1953-'54), **Delitzsch (1894), **J. Ridderbos (1955-), Gunkel (1926), Kraus (1960).

JOB: *Dhorme (1926), *Steinmann (1946, '55), **Delitzsch (1876), **Kroeze (ter perse), Driver-Gray (1921), Tur-Sinai (1957), Horst (1960-).

SPR.: *Wiesmann (1923), *Van der Ploeg (1952), **Strack (1899), **Delitzsch (1873), Oesterley (1929), Gemser (1937).

HOOGL.: *Bea (1953), *Feuillet (1953), **Delitzsch (1875), **Aalders (1952), Haller (1940), Schmökel (1956).

PRED.: *Van der Ploeg (1953), *Steinmann (1955), **Delitzsch (1875), **Aalders (1948), Hertzberg (1932), Gordis (1955).

KLAAGL.: *Wiesmann (1954), *Wambacq (1957), **Keil (1872), **Aalders (1925), Gottwald (1954), Kraus (1956).

Nieuwe Testament

Het woordenboek van Walter Bauer zal niemand, die de exegese van het N.T. serieus opvat, kunnen missen. In de praktijk is het dus nauwelijks een probleem, welk van de bestaande woordenboeken men voor het maken van een voorlopige eigen vertaling zal gebruiken. Ook voor volgende werkzaamheden, die ons o.a. met nuances of met speciaal gebruik van een woord vertrouwd zullen maken, zal het hoogst bruikbaar blijken te zijn. Andere woordenboeken komen in ons land pas in de tweede plaats of in noodgeval in aanmerking. Wie meer over de betekenis van een woord in het klassieke Grieks wil weten, raadplege Liddell & Scott. Voor de auteurs van de Grieks sprekende kerk tot ca. het jaar 800 is in het vooruitzicht gesteld: G. W. H. Lampe (ed.), *Lexicon of patristic Greek*. Vooreerst kan Joh. Caspar Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amsterdam 1682, zonedig dienst doen.

Tussen het woordenboek en de grammatica¹ heeft de exegeet als tekst de uitgave van Nestle-Aland voor zich. De algemene verbreiding hiervan is ten dele aan bijkomstige factoren te danken, maar stellig ook aan de hoogst ingenieuze wijze waarop velerlei informatie in dit kleine bandje bijeen is gebracht. Wie, bijv. ter afwisseling – de exegeet leest en herleest zijn pericoop met context talloze malen, hij leest zich de tekst ook voor, als het ware voor het eerst – wie ook eens ‘alleen de tekst’ voor ogen wil hebben, zonder alle haken en ogen van Nestle, gebruike bijv. Westcott & Hort², of een voortreffelijke moderne uitgaaf als die van Merk.

Heeft men zijn eerste poging tot vertalen op papier gezet, in de woordkeus vrijelijk zijn eigen smaak volgend, al naar die door de traditie is gevoed of zich daarvan losmaakt, dan maakt men zich zonodig opnieuw vertrouwd met Nestle's ‘Erläuterungen’ voorin het *Novum Testamentum Graece*, om het kritisch apparaat te kunnen raadplegen. De hulp van een handboek voor de tekstkritiek kan daarbij goed te pas komen, en wie zich een reële voorstelling van de ‘getuigen’ wil maken, zal die hulp niet kunnen missen³. In het apparaat ontcijfere men dan elk siglum, ieder leesteken, en men vertale deze symbolentaal in gangbaar Nederlands. Alleen zo kan men zich enigszins rekenschap geven van wat ons als tekstgegeven is overgeleverd. Wie zich beklagt over de gecompliceerdheid van dit apparaat, grijpe naar verschillende andere uitgaven, en hij zal, denken wij, Nestle gaan waarderen.

Men doet er goed aan, nu enkele van de oude vertalingen met het Grieks te vergelijken⁴. Voor de eerste drie evangeliën is Jülicher's reconstructie van de oud-latijnse teksten beschikbaar⁵. Het N.T. van Cyprianus is te vinden in een werk van Hans von Soden⁶. Met zulke oud-latijnse teksten vergelijkt men desgewenst de zgn. Vulgaat, de recensie die Hieronymus daarvan tot stand bracht⁷. De andere oude vertalingen, waaronder de syrische en koptische, zijn voor de liefhebbers, die ze, zoals gezegd, wel weten te vinden. Wie met de destijds opzienbarende *syrus sinaiticus* kennis wil maken, kan de Duitse vertaling van A. Merx opslaan⁸.

Heeft de theoloog op deze manier geprofiteerd van de kennis van het Latijn, waarop hij zo trots is, dan komt, naast de vertrouwde taal met de moedertaal, zijn moderne talenkennis hem in het volgende stadium van de exegese te pas. De vergelijking van enige moderne vertalingen⁹ zal ons

¹ A. T. ROBERTSON-F. W. GROSHEIDE, *Beknopte grammatica op het griekse N.T.*, 1912; FR. BLASS-A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1954.

² B. F. WESTCOTT, F. J. HORT, *The N.T. in the original Greek*, Text, 1881.

³ Bijv. H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des N.Ts*, 1955.

⁴ Overzicht bij A. A. VÖÖBUS, *Early Versions of the N.T.*, 1954.

⁵ A. JÜLICHER, *Itala, das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, I-III, 1938-1954.

⁶ HANS VON SODEN, *Das lateinische N.T. in Afrika zur Zeit Cyprians*, TU 33, 1909.

⁷ Het werk van Hieronymus bestond niet uit het vertalen van een griekse tekst, maar uit het bewerken van eerdere oud-latijnse vertalingen van verschillende herkomst aan de hand van griekse codices. Tegen het gebruik van de grieks-latijnse uitgaven van het N.T. (Nestle, Vogels, Merk) bestaat daarom enig bezwaar. Zie voor de latijnse en de griekse ‘Vorlagen’ van Hieronymus in de evangeliën: H. J. VOGELS, *Vulgatastudien*, 1928.

⁸ A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, I, 1897.

⁹ J. SCHMID, ‘Moderne Bibelübersetzungen’, *Zeitschr. f. katholische Theologie* 82 (1960), p. 290-332. Voornamelijk over duitse hulpmiddelen handelt W. MICHAELIS, *Uebersetzungen, Konkordanzen und konkordante Uebersetzung des N. Ts*, (1947).

leren, waar voor de mannen van de hedendaagse wetenschap de omstreken, onduidelijke of om welke reden dan ook moeilijke plekken van de tekst liggen. Iedereen kent de nederlandse hexapla: *Het N.T. in zes nederlandse vertalingen*, 1950. Men wissele enige daarvan af, en gebruike daarnaast bijv. Weizsäcker, Moffat, de nieuwe katholieke vertaling van 1961, die van Dodd c.s. van dit jaar, of, wil men, een (oud-)hebreeuwse van Delitzsch of Salkinson. Gaandeweg realiseert men zich zo, waar vragen liggen, eventueel gewichtige controversen, en zo meer; ook bijv., hoe verschillend een klein voegwoord kan worden opgevat. Is de overgang van de gedachte, het verband of de tegenstelling, dan toch anders of minder duidelijk dan het aanvankelijk leek? Wat wij in dat opzicht denken te constateren, schrijven we op – meer niet; liever weinig overzichtelijke aantekeningen die hanteerbaar blijven dan een grote massa ¹.

Dit oriënterende werk, voorafgaande aan de eigenlijke exegese, laat ons mogelijkerwijs zien, dat de pericop die we onder handen hebben tamelijk eensluidend is overgeleverd, in de oude vertalingen min of meer vrij of slaafs, maar toch redelijk getrouw is weergegeven, en dat de verschillen in de moderne vertalingen voor een belangrijk deel zijn toe te schrijven aan het individuele of collectieve stijlbesef van de vertalers, of aan de rol die men aan een vertaling heeft toegedacht – vanzelfsprekende zaak. Is er dan voor verdere exegese in technische zin weinig aanleiding meer? Is het woord nu aan een 'hogere' wetenschap dan de filo-logie? Wij menen, dat zich hier de ideale situatie voor de exegeet voordoet, die zich nu – vol 'eerbied voor de bijbelschrijvers' – met historisch voorstellingsvermogen en met fantasie, met zin voor wat in de antieke wereld voor schrijver en lezers beide vanzelf sprak, speurend naar wat voor een van beide partijen 'distinctive' was, met kritische zin voor wat in onze gedachtenwereld modern of middeleeuws, seculier of piëtistisch is, in de tekst gaat verdiepen. Hij gebruikt opnieuw Bauer, hanteert nu zonodig een of twee concordanties ², werkt met de registers van zijn grammatica; hij raadpleegt een of meer inleidingen ³, leest boek of brief cursorisch, zoekt de min of meer parallelle plaatsen bij elkaar; hij komt er nu voor zijn idee helemaal in. Het spreekt vanzelf, dat de prille exegeet over deze fantasie en de daarbij onmisbare zelftucht en zo meer niet kan beschikken als over het handboek voor de 'Zeitgeschichte' ⁴. Maar hij zal zich al doende realiseren hoe hij zich kan en moet 'verplaatsen', hoe hij een afstand moet ervaren voor hij die kan overbruggen, hoe hij naar allerlei vreemde zaken moet vragen voor hij er 'iets van begrijpt'. In dit stadium kan de exegese een levendig bedrijf worden, de woorden kunnen min of meer levende gedachten of voorstellingen blijken te herbergen. Heeft men hier eenmaal

¹ Men vergeve ons – of vergete – ook deze, al te triviale raad: gebruik voor Uw aantekeningen losse bladen of blaadjes van niet te groot, maar in elk geval uniform formaat.

² Gelijktijdig gebruik van twee concordanties kan veel moeite besparen.

³ De in ons land veel gebruikte *Einleitung* van MICHAELIS vraagt door zijn wat vormeloze overladenheid zeer degelijke studie, maar loont de moeite. Toegankelijker zijn A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das N.T.*, 1953 en A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, 1959.

⁴ Bijv. J. H. WASSINK, W. C. VAN UNNIK, CH. DE BEUS, *Het oudste christendom en de antieke cultuur*, I-II, 1951; W. FOERSTER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I-II, 1955, 1956.

hoe dan ook een soort houvast gekregen, dan verspeelt men het werkstuk niet meer en nog minder het plezier erin. Intussen gaat het handwerk ongemerkt over in een kunstvaardigheid. De handgrepen worden minder simpel en veel meer aangepast aan de bepaalde tekst die in studie is; de manier van werken zal individueel en plaatselijk meer uiteen gaan lopen dan in de eerste stadia van het werk. Nu leert men de vindingrijkheid, de precisie en de kennis van een goede leermeester waarderen – hetzij men bij de man college mag lopen of alleen zijn gedrukte werken leert kennen.

Wij nemen nog een ogenblik aan, dat de situatie inderdaad de exegeet gunstig is, ook in andere opzichten ideaal. Dan zal men tot zich kunnen laten doordringen: deze of gene uitdrukking in mijn pericoop is doodgewoon, speciaal, technisch, gezocht¹; de schrijver roept associaties op aan een gangbare beeldspraak², aan een oudtestamentisch beeld, aan een reële factor in het bestaan van zijn hoorders – hoorders: boeken en brieven werden hardop gelezen –; de schrijver appelleert aan hun Joods of heidens verleden, hun rechts- of hun plichtsbef³; hij beoefent een erkende stijlform⁴ – palestijns of grieks overigens? – Hij vertelt met de onopzettelijke aandacht die de verteller voor het détail heeft – of verradt dit détail dat hij ‘er verstand van had’, erbij geweest is; of komt dit element telkens terug, zodat het opzettelijk moet zijn – welke opzet steekt daar dan achter? Kan de apostel in deze of gene term het nieuwe en ongehoorde dat hij te zeggen heeft eigenlijk wel verstaanbaar maken? Is het misschien juist, wat Feine zegt: ‘wat Paulus onder zonde, genade, geloof, gerechtigheid, opbouwen, openbaring, geest verstond, had voordien geen griek ooit in deze woorden gehoord’?⁵ Kortom, in het veronderstelde ideale geval wordt het hoofdstuk taalkundig, historisch, gewoon-menselijk en theologisch interessant.

In de praktijk zullen we meestal met minder genoeg moeten nemen, en bovendien, vooral als de zaak theologisch interessant gaat worden, terdege moeten oppassen, onze tekst niet te ‘overvragen’. Stellig, er komt een moment dat we over wat de dogmaticus noemt ‘de kern van de zaak’, over wat Augustinus bedoelt met ‘voluntas tua’, desnoods meer willen weten dan de *mens auctoris* heeft kunnen bevroeden. Of ook, dat we kort en goed willen uitmaken wat er nu eigenlijk gebeurd is. Maar in de exegese, als we onze scriptie maken of onze capita doorwerken, gaat het erom dat moment uit te stellen totdat we met alle middelen van het gewoon-menselijke begripen de ‘verba libri’, waarvan Augustinus spreekt, hebben onderzocht.

In dit stadium is het van groot belang dat de exegeet vertrouwd raakt met althans een enkele nuchter-wetenschappelijke methode, zo goed mogelijk aangepast aan het beschikbare materiaal; dat hij weet met welk soort van evidentie hij mag en moet rekenen. Ook hier kunnen wij maar een enkele ‘hint’ geven, en de keus van het volgende is willekeurig.

¹ R. C. TRENCH, *Synonyms of the N.T.*, 1880, herdruk 1958; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1923, register.

² Bijv. W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, 1937.

³ D. DAUBE, *The N.T. and Rabbinic Judaism*, 1956.

⁴ De Rooms-katholieke exegeten besteden daaraan tegenwoordig grote aandacht; zie bijv. de Elenchus bibliographicus van *Biblica* s.v. genera literaria.

⁵ PAUL FEINE, *Der Apostel Paulus*, 1927, S. 528.

Een kwestie die men in het N.T. met name in de eerste drie evangeliën, maar ook bijv. in Judas en 2 Petrus niet ontwijken kan, is die van het gebruik van bronnen. De inleidingen tot het N.T. oriënteren over de synoptische kwestie doorgaans uitstekend. De synopse, Huck-Lietzmann of desnoods een andere, is een prachtig hulpmiddel; de gelegenheid, meer dan twee teksten te kunnen vergelijken is een vrij unieke buitenkans; we breiden voor de 'woorden des Heren' dat aantal eventueel nog uit door de registers op de Apostolische Vaders, Justinus Martyr, het Evangelie van Thomas, enz., te raadplegen. Na lezing van de bewuste paragraaf in onze Inleiding gaan wij bijv. uit van de veronderstelling, dat Lucas in een bepaald hoofdstuk hoofdzakelijk het evangelie van Marcus volgt. We noteren zijn afwijkingen, nemen de concordantie ter hand, de *Horae Synopticae* van Hawkins, eventueel H. J. Cadbury, *The style and literary method of Luke*, 1919-1920, en al verifiërende maken wij kennis met een trefzekere methode van *common sense*, zoals we misschien in dit vak voor onmogelijk hadden gehouden. Die kennismaking geneest ons bij voorbaat van een al te groot enthousiasme voor 'boeiende visies', die weliswaar niet getoetst kunnen worden, maar die 'theologisch toch zo belangrijk zijn'.

De vraag naar het gebruik van bronnen komt in de brieven op een heel andere manier aan de orde. Hier leert men meer en meer bepaalde elementen onderkennen, waarvoor het woord bronnen misschien niet past, maar die toch ook ouder zijn dan het geschrift zelf: over en weer erkende formuleringen, fragmenten van een geloofsbelijdenis, van een lied of iets dergelijks, enz.¹ Het gevaar, dat men ter verklaring van iets onduidelijks iets geheel onbekends invoert, is hier niet denkbeeldig. Dat betekent echter niet, dat wij bij de exegese maar liever 'gewoon' zouden moeten 'lezen wat er staat'. Paulus onderscheidt duidelijk tussen woorden van volstrekt en woorden van minder gezag; het 'kerygma' bijv. krijgt een plaats apart. Zo zijn er meer elementen in de tekst, die er niet 'gewoon staan', maar die uitdrukkelijk of stilzwijgend op een bijzondere manier gekwalificeerd zijn.

De citaten uit het Oude Testament zijn in de regel al heel duidelijk te herkennen: zie de vette druk in Nestle, de verwijzing *in margine*. Vergelijk daarbij het hebreeuws en de LXX, of – in de Openbaring van Johannes – ook Theodotion, wiens vertaling laat in de tweede eeuw tot stand moet zijn gekomen – hoe kan dat? Constateer bijv., dat het citaat nauwkeurig de LXX weergeeft, maar even corrigeert naar het hebreeuws; de schrijver hechtte blijkbaar aan een nauwkeurige weergave. Doet hij dat altijd? Met welke reden? Bezigen andere auteurs hetzelfde citaat of dezelfde combinatie van citaten? Zie het register achterin Nestle, dat van de Apostolische Vaders, enz. Voorts: W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, 1903; het werk van C. Smits, *Oud-Testamentische citaten*, wordt eveneens geprezen². Ook als een verwijzing geen citaat aangeeft, kan hij voor het begrip van de tekst van belang zijn. Zo zal wellicht een volgende editie Nestle-Aland

¹ O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943; E. STAUFFER, *Die Theologie des N.Ts.*, 41948, S. 322: Zwölf Kriterien formelhaften Glaubensgutes im NT; idem, *Grundbegriffe einer Morphologie des neutestamentlichen Denkens*, 1929, S. 22; vgl. R. Bultmann in *Theol. Literaturzeitung* 59 (1934), Sp. 211-215; J. JEREMIAS in *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan*, 1953, p. 152-154.

² Zie hieronder, p. 151.

bij Luc. 10 : 30-35 vermelden: 2 Kron. 28 : 15. Want is de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan geen 'midrasj' bij die tekst? De vraag, hoe de rabbijnen een tekst hebben toegepast, kan aan de hand van het grote werk van Billerbeck worden bestudeerd ¹.

Wij spraken van ideale omstandigheden. In werkelijkheid hangt de beantwoording van onze vragen na moeizaam onderzoek vaak van een gelukkig toeval af, of ontgaat het antwoord ons geheel. Zeker bij moeilijke capita ontgaat ons de 'lebendige Gedankenverknüpfung' op den duur wel eens meer dan aanvankelijk. Wij permitteren ons dan, dat rustig te erkennen. Exegetische controversen, bij het werk aan de vertalingen nog nauwelijks vermoed, blijken in de kommentaren van geslacht op geslacht te blijven voortleven. Soms is de formulering ervan geslaagd, soms minder. Menigmaal is de 'eigen oplossing' van de commentator weliswaar logisch, vanuit zijn standpunt gezien, maar het standpunt toch onmiskenbaar toevallig. Dat kan ook het geval zijn als we het delen.

Zoals wij hierboven voor het Oude Testament gezegd hebben: voor het gebruik van de kommentaren geldt 'nu pas'! Men raadplege ze in vrij ruime variatie en stuk voor stuk. Menigeen zal graag de naam van de schrijver in een encyclopaedie opzoeken en wat meer van hem gaan begripen.

Welke kommentaren? 'It would be both tedious and invidious to attempt discrimination here', zegt Dodd als hij die vraag moet beantwoorden – en vervolgens somt hij een aantal grote series op...² Wij verwijzen naar de inleidingen, die genoeg informatie bieden; bij Polus of in de *Critici Sacri* ³ vindt men schatten van wijsheid en vlijt uit vervlogen eeuwen. Er zijn inderdaad talloze uitstekende kommentaren, en daaronder zijn ook nederlandse. Reeksen staan als geheel nooit op het peil van de beste delen. Wees daarom voorzichtig met 'intekenen'! Groot gezag geniet met recht het werk van de Dominicaan Lagrange. Maar, hebben wij eenmaal die naam genoemd, dan geeft niets ons het recht om te zwijgen over de verdiensten van – om bij de letter L te blijven – de oude Lightfoot, van Loisy, Lohmeyer, Lietzmann of ook Luther. Exegetische monografieën als J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, ³1958, of *Die Gleichnisse Jesu* van dezelfde auteur voldoen aan zeer hoge eisen. Op een andere manier: T. W. Manson, *The sayings of Jesus as recorded in the Gospel according to St. Matthew and St. Luke*, 1949. Verder: ieder ziet na het gebruik van verschillende werken in, dat een kommentaar goed is door 'sound judgment', door een kalm en onverdroten redelijk overleg en een heldere verantwoording – en niet door het standpunt van de auteur.

Naast kommentaren, en steeds weer Bauer, het woordenboek dat men niet onderschatte, zal menigeen Kittel-Friedrich, *Theologisches Wörterbuch* kunnen en willen gebruiken. Uiteraard met mate, vanwege de omvang van dit werk en de voor onze exegese beschikbare tijd.

Als deze beschikbare tijd voor een goed deel verstreken is, en het exe-

¹ Zie ook J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 1955; om een indruk te krijgen van de wijze van uitleggen leze men bijv. *Pesikta des Rab Kahana*, vertaald door AUG. WÜNSCHE, 1885.

² C. H. DODD in K. E. KIRK (ed.), *The Study of Theology*, London (1939), p. 245.

³ MT. POLUS, *Synopsis Criticorum*, I-V, London 1669-'76; *Critici Sacri sive Annotata in V. ac N.T.*, I-VIII, Amsterdam 1698.

getische werkstuk is tot zover af, dan kàn men de gereedschappen neerleggen en iets anders aanvatten. Zo hebben vorige generaties dat maar al te vaak gedaan. Hun fraaie meubelstukken bleven eigenlijk altijd in de werkplaats staan. Confraters kwamen kijken en bewonderen, men leerde van de fijne lijn. Maar de maker wilde zijn kasten en tafels niet prijsgeven aan hun bestemming: een trouw metgezel te zijn van gewone mensen.

Gelukkig is deze erfenis van een onwerkelijk rationalisme nu vrijwel geheel geveild. Men kan er dankbaar voor zijn, dat een wetenschappelijke kommentaar als de *Biblischer Kommentar* steeds weer principiëel vraagt naar het 'Ziel'. Wanneer wij zover gekomen zijn, dat wij kunnen zeggen: 'Dit staat er volgens mij', dan mag niet onbeantwoord blijven de vraag: 'Wanneer er dit staat, wat is daarvan dan de bedoeling, wat zegt ons dit schriftwoord?'

Typologie

(Speciaal de typologie naar Von Rads conceptie)

Op ¹ het tweede congres van de internationale organisatie voor de bestudering van het Oude Testament, dat 1956 in Straatsburg werd gehouden, sprak Prof. Dr. W. Eichrodt over het onderwerp: 'Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?' ². Bij het luisteren daarnaar werd op een gegeven ogenblik mijn aandacht afgeleid: één van de 'prominenten' van het congres schudde hevig ontkennend zijn hoofd; dadelijk daarop ging een andere van de 'prominenten', die vlak bij de eerst bedoelde zat, even hevig instemmend knikken. Op het referaat volgde een korte, maar levendige discussie. Er werd o.a. gediscussieerd over deze twee vragen: 'Alleen een historische persoon, instelling, gebeuren enz. kan type zijn; de historiciteit van veel wat het O.T. verhaalt, is voor ons twijfelachtig geworden; hoe kunnen we daar dan nog een typologische beschouwingswijze op toepassen?' 'Is een typologische beschouwingswijze zinvol? Kan ze ooit de exegese van een tekst op legitieme wijze verrijken?'

Het bovenstaande is wel kenmerkend voor de huidige situatie. Het was *per se* reeds opmerkelijk, dat Prof. Eichrodt op genoemd congres over dit onderwerp een referaat hield. Gedurende geruime tijd verkeerde onder belangrijke groepen oudtestamentici, we zouden bijna zeggen: in de 'officiële' oudtestamentische wetenschap, de typologie in diskrediet. Maar toen men door allerlei oorzaken weer meer ging vragen naar de boodschap van het O.T. en in verband daarmee naar de verhouding van het O.T. en het N.T., stegen de papieren van de typologie. Dat wil niet zeggen, dat iedereen overstag ging. De rechtmatigheid van de typologie wordt even heftig bestreden als verdedigd. De boven gereleveerde vragen doen daarbij nog steeds opgeld.

¹ Lijst van afkortingen. *ATD*: Das Alte Testament Deutsch. *BiOr*: Bibliotheca Orientalis. *BZ*: Biblische Zeitschrift. *Ev. Quart.*: Evangelical Quarterly. *Ev. Theol.*: Evangelische Theologie. *GTT*: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift. *JBL*: Journal of Biblical Literature. *RThR*: Reformed Theological Review. *SVT*: Supplements to Vetus Testamentum. *TLZ*: Theologische Literaturzeitung. *TZ*: Theologische Zeitschrift. *Westm. Th. J.*: Westminster Theological Journal. *ZAW*: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. *ZThK*: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

² Zie *SVT* 4 (1957), pp. 161-180.

In de huidige situatie behoort de typologie tot de onderwerpen, waarvan in zekere zin (!) geldt: het is gemakkelijker er een boek over te schrijven dan een artikel. Het is niet mogelijk in een artikel een enigszins adaequaat overzicht te geven van de huidige discussie. Aan de andere kant is het wel de bedoeling van de redactie, dat dit artikel een oriënterend karakter draagt. Ik heb een oplossing gezocht door deze werkwijze te volgen: eerst wordt een overzicht van literatuur gegeven; vervolgens bespreek ik het standpunt van één vertegenwoordiger van de typologische beschouwingswijze, nl. dat van G. von Rad.

I. Om de opgave van de literatuur niet al te onoverzichtelijk te doen zijn, heb ik gerangschikt naar enkele rubrieken. De indeling is overigens zeer gebrekkig. Het is wel overbodig te zeggen, dat deze opsomming geenszins bedoelt volledig te zijn; bij sommige rubrieken heb ik volstaan met het noemen van enkele karakteristieke publicaties.

Typologie. P. Fairbairn, *The Typology of Scripture*, I, II³, 1857 (door Zondervan, Grand Rapids, herdrukt, z.j., 1950, zie *Westm. Th. J.* 14 (1952), pp. 186v.), vgl. bijv. Goppelt, p. 14v. L. Goppelt, *Typos*. Die typologische Deutung des A. Ts., 1939. B. J. Alfrink, *Over 'typologische' exegese van het O.T.*, 1945 (oratie; R.K.). J. Daniélou, *Sacramentum Futuri*. Études sur les origines de la typologie biblique, 1950 (R.K.). D. Lys, *À la recherche d'une méthode pour l'exégèse de l'A.T.*, 1955. G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on typology*, 1957. C. M. Edsman, 'Gammal och ny typologisk tolkning av G. T.', *Svensk Exegetisk Årsbok* 12 (1947), pp. 69-93. R. Bultmann, 'Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode', *TLZ* 75 (1950), Sp. 205-212; idem, 'Weissagung und Erfüllung', *ZThK* 47 (1950), pp. 360-383 (*Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, II, 1952, pp. 162-186). G. von Rad, 'Typologische Auslegung des A.Ts.', *Ev. Theol.* 12 (1952/53), pp. 17-33. S. Amsler, 'Où en est la typologie de l'A.T.?', in: R. Martin-Achard e.a., *État présent des Études Vétérotestamentaires*, 1952, pp. 75-81. H. L. Ellison, 'Typology', *Ev. Quart.* 25 (1953), pp. 158-166. H. W. Wolff, 'Zur Hermeneutik des A.Ts.', *Ev. Theol.* 16 (1956), pp. 337 vv., speciaal p. 354vv.; idem, 'Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie', *Ev. Theol.* 20 (1960), pp. 218-235. W. Eichrodt, 'Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?', *SVT* 4 (1957), pp. 161-180; idem, 'Vom Symbol zum Typos', *TZ* 13 (1957), pp. 509-522; voor een kritiek op Eichrodt zie bijv. W. A. Irwin, *JBL* 78 (1959), pp. 1vv.

Verhouding van het O.T. en het N.T. E. Jacob, 'L'A.T. et la prédication chrétienne', *Verbum Caro* 4 (1950), pp. 151-164. F. Baumgärtel, *Verheissung*, 1952 (deze auteur heeft veel over dit onderwerp geschreven; men zie de bibliografie van zijn geschriften in: *Festschrift Baumgärtel*, 1959). J. Coppens, *Vom christlichen Verständnis des A.Ts*, 1952 (deze R.K. auteur heeft eveneens veel gepubliceerd over dit onderwerp; men zie de in het genoemde geschrift gegeven verwijzingen). H. H. Rowley, *The Unity of the Bible*, 1953. A. A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das A.T.*, 1955. In de onder deze rubriek genoemde publicaties wordt speciale aandacht geschonken aan de typologie (het minst in het boek van Rowley).

Uiteraard pleegt in handboeken voor de Hermeneutiek over typologie gehandeld te worden. Men zie F. W. Grosheide, *Hermeneutiek ten dienste van de bestudeering van het N.T.*, 1929. F. Torm, *Hermeneutiek des N.Ts.*, 1930. J. Ridderbos, *Over de uitlegging der H.S.*, in: G. Ch. Aalders e.a., *Bijbelsch Handboek*, I, 1935, pp. 365-422. L. H. K. Bleeker, *Hermeneutiek van het O.T.*, 1948. L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, 1950. J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, 1950. E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1958². P. Gelot, *L'interprétation catholique des livres saints*, in: A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, 1959², pp. 169-212 (R.K.). Vgl. ook R. E. Brown, *The sensus plenior of Sacred Scripture*, 1955 (een R.K. dissertatie met veel citaten speciaal uit de R.K. literatuur).

'k Noem nog enkele artikelen op hermeneutisch terrein. W. Schweitzer, 'Das Problem der biblischen Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie', *TLZ* 75 (1950), Sp. 467-478 (literatuur-overzicht). W. A. Irwin, 'The interpretation

of the O.T.', *ZAW* 62 (1949/50), pp. 1-10. K. Elliger, 'Der Jakobskampf am Jabbok (Gen. 32, 33ff. als hermeneutisches Problem)', *ZThK* 48 (1951), pp. 1vv. (zie ook de bespreking van dit artikel door H. J. Stoebe, *Ev. Theol.* 13 (1954), pp. 466vv.). K. H. Schelkle, 'Von alter und neuer Auslegung', *BZ* 1 (1957), pp. 161-177. J. L. McKenzie, 'Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis', *JBL* 76 (1958), pp. 197-204. H. Gross, 'Zum Problem Verheissung und Erfüllung', *BZ* 3 (1959), pp. 3-17 (bespreking van Baumgärtel, Bultmann, Van Ruler, Goppelt). H. H. Rex, 'Hermeneutic Today', *RThR* 19 (1960), pp. 11-22.

Er zijn in de laatste jaren in de Duitse taal verschillende artikelen verschenen, die handelen over de uitlegging van het O.T., over de verhouding van het O.T. en het N.T. enz.; daarbij komt herhaaldelijk de typologie ter sprake. Vele van deze artikelen zijn gebundeld in: C. Westermann (Hrsg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des A.Ts. von 1950-1960*, 1960 (artikelen van Von Rad, Westermann, Bultmann, het tweede van de boven genoemde artikelen, Noth, Zimmerli, Baumgärtel, Wolff, de beide boven genoemde artikelen, Stamm, Vriezen, Eichrodt, het eerste van de boven genoemde artikelen, Jepsen, Hesse, Pannenberg, Herrmann). Zie ook: H. Urner (Hrsg.), *Vergegenwärtigung. Aufsätze zur Auslegung des A.Ts.*, 1955 (artikelen van Zimmerli, Noth, Von Rad, Bultmann, Westermann; de meeste van deze artikelen vindt men ook in het verzamelwerk van Westermann).

Ook in sommige theologieën van het O.T. wordt over typologie gehandeld. Zie speciaal G. von Rad, *Theologie des A.Ts.*, I, 1957; II, 1960, vooral II, pp. 375-387. Vgl. ook bijv. G. Vos, *Biblical Theology*, 1948, pp. 161vv.

Het O.T. in het N.T. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952. C. Smits, *Oud-Testamentische citaten in het N.T.*, I, 1952; II, 1955; III, 1957 (zie de instructieve recensies in *Vox Theologica* 25 (1955), p. 97; 26 (1955), p. 64; 30 (1960), p. 144). Verder noem ik J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, 1953 (diss. Leiden). E. Earle Ellis, *Paul's Use of the O.T.*, 1957. S. Kistemaker, *The psalm citations in the epistle to the Hebrews*, 1961 (diss. V.U.). Zie nog J. Schmid, 'Die atl. Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior', *BZ* 3 (1959), pp. 161-173.

Varia. A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, 1948, speciaal pp. 75v. B. Holwerda, 'De heilshistorie in de prediking', in: '... Begonnen hebbende van Mozes...', 1953, pp. 79-118 -eerder verschenen in *GTT* 43 (1942). P. A. van Stempvoort, *De allegorie in Gal. 4 : 21-31 als hermeneutisch probleem*, 1953 (oratie). H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, 1958. Er verschijnen ook prekenbundels, waarin de typologie aan de orde komt, zie bijv. H. J. Kraus, *Alttestamentliche Predigten*, 1954; H. W. Wolff, *Alttestamentliche Predigten*, Neue Folge, 1956.

Geschiedenis der typologie. Zie Goppelt, *a.w.*, pp. 4vv., ook bijv. E. G. Kraeling, *The O.T. since the Reformation*, 1955, en H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.Ts.*, 1956. Hier zij nog alleen aan toegevoegd een verwijzing naar de veelvuldige publicaties, die tegenwoordig verschijnen, over de exegese van de patres en over de exegese, die in de geschriften van Qumran beoefend wordt; voor Qumran zie bijv. F. F. Bruce, *Biblical exegesis in the Qumran texts*, 1959, en K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the O.T.*, 1954.

II. 'k Tracht nu een schets te geven van het standpunt van G. von Rad. We wenden ons eerst tot zijn artikel in *Ev. Theol.* 12 (1952/53), pp. 17-33: 'Typologische Auslegung des Alten Testaments'. Evenals elders legt Von Rad in dit artikel, zie vooral pp. 25-27, er sterke nadruk op, dat het O.T. niet, althans niet in de eerste plaats het boek is van Israëls religie of van Israëls 'Glaubensgeschichte'. De auteurs van de boeken van het O.T. bedoelden niet deze 'Glaubensgeschichte' te tekenen. Het bijzondere van Israël is niet, dat het zulk een verheven godsvoorstelling enz. heeft. Naar het getuigenis van het O.T. is dit het bijzondere van Israël, dat van dit volk geldt: 'Nur in dir ist Gott und nirgend sonst' (Jes. 45 : 14). Israël

heeft het verloop van zijn geschiedenis gezien niet als een geloofsgeschiedenis, maar het zag zich 'in eine Gottesgeschichte hineingerissen, in der es durch Gottes Wort fortgesetzt von Verheissung zur Erfüllung geführt wurde'. Von Rad, p. 28, spreekt van de 'Materialität und Diesseitigkeit der alttestamentlichen Heilsgüter' en schrijft dan: 'Um dieser Dinge willen, d.h. um ihrer Realisierung willen, begibt sich überhaupt die Heilsgeschichte nach alttestamentlicher Auffassung'.

'k Geef nu een lang citaat van pp. 30v.: 'Nun formuliert sich von selbst die Frage: Was ist mein christlicher Glaubensanteil und der der Kirche am A.T., wenn es nicht darin bestehen kann, dass ich mich – wenigstens teilweise (von mehr war nie die Rede!) – mit der Religion des alten Israels identifiziere? Überlasse ich mich der kerygmatischen Intention des A.T. selbst, so muss ich, wie wir sahen, nach meinem Anteil an dem Zeugnis von den Geschichtsfakten und von den Israel verheissenen Heilsgütern fragen. Ich gehöre aber keinem der 12 Stämme an, ich opfere nicht in Jerusalem, hoffe nicht nach Jes. 2, 1-4 auf die Verklärung des Tempelberges; nicht einmal Proselyt bin ich, so dass mich der weitgespannte Trost Tritojesajas noch erreichen könnte (Jes. 56, 1-8). M.a.W.: Ich bin nicht 'zu einem Berg gekommen, den man betasten kann' (Hebr. 12, 18). Der ungeheure Aufwand göttlicher Heilssetzungen für Israel scheint mir vorüberzugehen, weil ich nicht zu dem geschichtlichen Volk Israel gehöre; und die Beziehung auf dieses geschichtliche Israel hält das A.T. bis in seinen letzten Weisungen hinein fest'. Von Rad geeft dan op de door hem gestelde vraag dit antwoord: 'Wir sehen vielmehr in der von Gott gewirkten Geschichte, und zwar gleicherweise in den Gerichten wie in den Heilstaten, allenthalben schon das neutestamentliche Christusgeschehen präfiguriert'. Het aanwijzen van deze praefiguraties noemt hij 'die typologische Deutung'. Men zie nog deze zin van p. 32: 'Bis in Einzelheiten hinein sieht die Gemeinde Christi und der einzelne Christ in den Anfechtungen, wie in den Tröstungen, die dem alttestamentlichen Gottesvolk widerfahren sind, seine Existenz in dieser Welt präfiguriert'.

Von Rad heeft een brede nadere ontvouwing van zijn conceptie gegeven in zijn *Theologie des Alten Testaments*, II, 1960, drittes Hauptteil, pp. 320-424. Dat het niet eenvoudig is van zulk een lang betoog een korte samenvatting te geven, spreekt vanzelf. Het geldt te meer, omdat deze beschouwing gedragen wordt door heel zijn 'traditionsgeschichtlich-eschatologische' opvatting van het O.T., zie *a.w.* pp. 12v. En daar komt tenslotte nog bij, dat, zoals Von Rad zelf zegt, p. 349, zijn betoog 'etwas Tastendes anhaftet'.

Von Rads conceptie wordt beheerst door zijn mening, dat binnen het O.T. zelf telkens weer een 'aktualiserende Neuinterpretation' van het overgeleverde wordt gegeven. Iedere generatie 'hat an dem, was ihr überliefert wurde, weitergearbeitet, der Elohists am Jahwisten, der Deuteronomist hat umfangreiche ältere Stoffe bearbeitet, der Chronist hinwiederum hat auf den Deuteronomisten weitergebaut': *a.w.*, I, 1957, p. 125. De belofte van het land hield oorspronkelijk in: 'der Gott der Väter hat den am Rande des Kulturlandes zeltenden Ahnen Israels den Besitz des Landes... verheissen': I, p. 172. Later heeft men de vervulling van deze belofte gezien in de 'Landnahme' onder Jozua. Maar 'man hat offenbar nicht daran gedacht, diese göttliche Zusage damit als endgültig erfüllt

anzusehen. In einer so vorgerückten Zeit – etwa 600 Jahre nach Josua – spricht im Deuteronomium ein Israel, das grundsätzlich noch vor der Erfüllung dieser Landverheissung zu stehen glaubt und das eine dem Worte Jahwes wirklich angemessene Verwirklichung erst von der Zukunft erwartet'; II, p. 329 e.a. Deze 'aktualiserende Neuinterpretation' wordt op een zeer bijzondere wijze gegeven door de profeten. Bij de profeten is nl. een 'diepgaander Bruch' in hun verhouding tot de oude tradities; II, p. 333. Bij hen wordt gevonden 'eine Bestreitung der Heilskräftigkeit der alten Setzungen Jahwes', maar ook 'die Gewissheit, dass das von ihnen erwartete Neue in dem Alten schon präfiguriert war'. 'Diese Projektionen der alten Überlieferungen in die Zukunft waren für die Propheten die einzige Möglichkeit, von einer Zukunft Gottes reale Aussagen zu machen'; II, p. 312. Daarom spreken zij van een nieuwe uittocht, een nieuw verbond, een nieuwe 'Landnahme', een nieuwe David, een nieuw Sion enz.; zie pp. 129 vv., 148, 187, 189v., 195v., 224vv., 239vv., 253vv., 260, 273, 276, 283vv. e.a.

En wat wij nu in het N.T. vinden is dit: nog één maal wordt op grond van een nieuw goddelijk ingrijpen, nl. de komst van Christus, een grootse 'aktualiserende Neuinterpretation', een 'Metamorphose' (p. 343) van het overgeleverde gegeven. De grote vraag is daarbij uiteraard: is dit een legitieme 'Neuinterpretation'? Uit het bovenstaande volgt: 'formeel' is dit legitiem; het O.T. geeft immers zelf ook telkens 'Neuinterpretationen'. Maar is het ook 'materieel' legitiem? Daarover geeft Von Rad brede beschouwingen, die hier niet kunnen worden weergegeven, maar die in het vervolg nog wel op bepaalde punten ter sprake zullen komen.

Hier alleen nog dit. Naar ik hoop, is uit het gezegde reeds duidelijk geworden, hoe de typologie bij Von Rad fungeert. Het nieuwe wordt door het oude gepraefigureerd. Er zijn analogieën tussen het nieuwe en het oude, waarbij bedacht moet worden, dat deze 'Entsprechungen doch weit hinausgehen über die mehr formale Feststellung einer allgemeinen Strukturanalogie des Heilsgeschehens hier und dort' (p. 377). Dit geldt in de verhouding tussen de verschillende fasen van het oudtestamentische getuigenis onderling; en dit geldt ook in de verhouding tussen het O.T. en het N.T. Op deze praefiguraties, op deze analogieën wordt gewezen door de typologische beschouwingswijze. Zie verder vooral pp. 376-387.

III. Tenslotte moge ik trachten een beoordeling van Von Rads conceptie te geven; uiteraard zullen daar meer thetische beschouwingen niet geheel bij kunnen ontbreken.

a. De grootste verdienste van Von Rad bestaat misschien hierin, dat hij er sterke nadruk op legt: uiteindelijk ligt de verbinding tussen het O.T. en het N.T. niet 'im religiös-Begrifflichen, sondern im Heilsgeschichtlichen.' (a.w. II, p. 396 enz.). Dit is te meer verdienstelijk, omdat hij in dezen niet eenzijdig is, maar ook aan het 'religiös-Begriffliche' (als men dit woord *in bonam partem* gebruiken mag) de juiste plaats toekent. Zie II, pp. 347-369, ook pp. 387-396, 402-424.

b. Het onder a. gezegde moest vooropgaan, om aan Von Rad recht te laten wedervaren, maar daarmee werd nog niet rechtstreeks over typologie gesproken.

M.a. kan men alleen legitiem over 'typen' spreken, als men begint met

nadruk te leggen op de continuïteit tussen het O.T. en het N.T. Karakteristiek voor de visie, die het N.T. geeft op zijn verhouding tot het O.T., is toch wel een uitspraak als die van Paulus: 'Indien gij nu van Christus zijt, dan zijt gij zaad van Abraham, en naar de belofte erfgenamen' (Gal. 3 : 29). De gemeente van Christus is de voortzetting van het oudtestamentische Israël, is draagster van de beloften, aan Abraham en zijn zaad gegeven. Het is zeker niet overbodig hieraan toe te voegen: dit sluit niet in zich een 'vergeestelijking' op grote schaal van de oudtestamentische beloften. De oudtestamentische beloften zijn immers niet louter aards. En de beloften, op welke vervulling de nieuwtestamentische gemeente wacht, zijn niet louter 'geestelijk': de gemeente verwacht de nieuwe hemel en de nieuwe aarde.

De kerk staat in dezelfde geschiedenis als waarin het oudtestamentische Israël stond, nl. in de geschiedenis van het komende Godsrijk. En op die geschiedenis kunnen toegepast worden de bekende uitspraken: 'de geschiedenis herhaalt zich nooit' en 'de geschiedenis herhaalt zich altijd'. God heeft met zijn volk een verbond opgericht. De menselijke deelgenoten in dit verbond blijven, zo kan gezegd worden, zichzelf de eeuwen door gelijk. En in veel diepere zin blijft God zichzelf gelijk. Daarom herhaalt de geschiedenis zich, is wat in de ene fase van de geschiedenis zich afspeelt, analoog aan wat in een andere fase zich afspeelt. Maar de herhaling is toch maar betrekkelijk. Er is analogie tussen 'toen' en 'nu', maar geen identiteit. Men kan zeggen: dat er geen identiteit is, is een triviale waarheid. De omstandigheden waren 'toen' anders dan ze 'nu' zijn; andere mensen treden op; enz. Maar in dit verband is er een diepere oorzaak te noemen, nl. deze, dat God zich op een steeds nieuwe, een steeds rijkere wijze openbaart. Aan die herhaling nu van de geschiedenis, die toch geen herhaling is, denken we, als we over typologie spreken¹.

Het is m.i. niet zo eenvoudig vast te stellen, in hoever deze beschouwingen afwijken van de conceptie van Von Rad. Uit het artikel in *Ev. Theol.*, 12 kan men gemakkelijk althans de indruk krijgen, dat Von Rad de continuïteit tussen het O.T. en het N.T. ontkent, wil men: verwaarloost, *daarom* de band hierin zocht, dat het O.T. praefiguraties, typen biedt van de nieuwtestamentische heilsgeschiedenis en daarbij buiten beschouwing laat, dat een typologische beschouwingswijze het aanvaarden van continuïteit veronderstelt. Ook in *Theologie*, I, p. 76, 133 wordt de continuïteit en het typische op een krasse wijze tegenover elkaar gesteld. In *Theologie*, II blijkt echter op vele plaatsen overduidelijk, dat Von Rad wel degelijk een bepaalde continuïteit tussen het O.T. en het N.T. erkent, en ook, dat hij er oog voor heeft: typologie veronderstelt continuïteit. Instructief voor dat laatste is bijv. zijn uitspraak op p. 285: 'Das Alte wiederholt sich also; es ist im Neuen gegenwärtig in der rätselhaften Dialektik von gültig und abgetan'. Het zal nodig zijn de vraag te stellen: wat is hier onder 'continuïteit' te verstaan? We moeten daar nader op ingaan.

c. Zoals gezegd, Von Rads typologie wordt gedragen door heel zijn

¹ 'k Moge verder verwijzen naar een artikel van mijn hand: 'Het O.T. in de prediking', *GTT* 56 (1956), pp. 142-153, speciaal pp. 149vv., waar de hier gegeven beschouwingen enigszins nader worden uitgewerkt. M.i. heeft Goppelt in hoofdzaak de lijnen zuiver getrokken. Voor Von Rads oordeel over de typologie, zoals die in het N.T. wordt geboden, zie II, pp. 339-346.

'traditionsgeschichtlich-eschatologische' opvatting van het O.T. Het is natuurlijk niet mogelijk het geheel van deze opvatting hier te bespreken. 'k Moge volstaan met enkele opmerkingen. M.i. valt bij de beschouwing van het O.T. op een legitieme wijze te spreken over een proces van 'aktualiserende Neuinterpretation'¹, maar mag men er niet zulk een grote plaats en evenmin zulk een radicaal karakter aan toekennen, als Von Rad doet. Zo heeft het zeker grote bezwaren, wanneer Von Rad zegt (zie boven), dat bij de profeten een 'tiefgehender Bruch' is in hun verhouding tot de oude tradities. Het is waar: met deze ene uitdrukking is geenszins heel Von Rads visie op het profetisme getekend. Men lette bijv. op deze uitspraak: 'Es ist ja nun deutlich geworden, dass die Propheten nicht unmittelbar, sozusagen aus dem Stegreif, von den zukünftigen Ereignissen sprachen, sondern dass sie sich bei ihrer Weissagung an bestimmte Überlieferungen, die ihnen vorgegeben waren, gebunden zeigten, dass sie sich also auch bei ihren Worten von der Zukunft merkwürdig dialektisch im Raum alter Zeugnisse des Jahweglaubens bewegen, von ihrer Legitimität borgend und sie doch durch neue Inhalte überhöhend oder gar sprengend, jedenfalls auf breiter Basis damit argumentierend' (p. 253). Maar dan blijft toch gelden, dat bij Von Rad de continuïteit te weinig tot haar recht komt. Men mistekent de profeten, als men zegt (zie boven), dat zij, in tegenstelling met vroegere representanten van de legitieme Jahweverering, 'eine Bestreitung der Heilskräftigkeit der alten Setzungen Jahwes' gaven. Het 'oude' is veel meer dan een praefiguratie van het 'nieuwe'; we zouden het een waarborg kunnen noemen, dat het nieuwe komen zal. Het O.T. bevat het getuigenis van de ene geschiedenis van de komst van Gods rijk. Het verbond blijft zijn geldigheid behouden; hetzelfde geldt de verkiezing². Als Jer. 31 : 31 spreekt van 'een nieuw verbond', mag men het 'nieuwe' niet 'pressen'; en hoezeer Von Rad ook wijst op wat het Sinaïtische verbond en dat, waarvan Jer. 31 spreekt, verbindt, p. 225, trekt hij m.i. toch te ver gaande conclusies uit het gebruik van het woord 'nieuwe'.

Hetzelfde moet m.i. gezegd worden van de verhouding van het O.T. en het N.T. Als men wil, kan men poneren, dat het N.T. het O.T. in zich op kon nemen door er een 'aktualiserende Neuinterpretation' van te geven. Maar men mag ook hier aan deze uitdrukking niet te radicale voorstellingen verbinden. Na al het gezegde (zie ook onder b.) moge met het volgende worden volstaan. Von Rad schrijft, *Ev. Theol.*, 12, p. 32 (soortgelijk *Theologie*, II, p. 398): 'Die typologische Deutung sieht in den zeitlichen Heilsgütern (Land, Ruhe, langes Leben usw.) Abschattungen des ewigen Heils'. Daarmee is te weinig gezegd. Als Christus de uitspraak van Ps. 37 : 11: 'de ootmoedigen zullen het land beërven' gaat overnemen, spreekt hij niet van de vrede des harten of de hemelse heerlijkheid, maar zegt hij: 'Zalig de zachtmoedigen, want zij zullen de aarde beërven'³.

d. Aan het gezegde sluit zich het volgende aan. Eén van de opmerkelijke en goede karakteristika van de herlevende belangstelling voor de typologie

¹ Von Rad verwijst II, p. 61 met reden naar het belangrijke artikel van J. L. Seeligmann, 'Voraussetzungen der Midraschexegeese', *SVT* 1 (1950), pp. 150-161.

² Zie bijv. Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem A.T.*, 1953, pp. 98vv.

³ M.i. schrijft Von Rad, II, p. 345, ten onrechte, dat als Zacharias in Luc. 1 : 74 over de bevrijding van de vijanden spreekt, deze bevrijding 'nun nur noch im übertragenen Sinn' kan opgevat worden. Zacharias bedoelde wel degelijk, dat het volk Gods in vrijheid, zonder door vijanden benauwd te worden, zou leven.

is, dat er aandacht voor gevraagd wordt: reeds binnen het O.T. komt de typologie voor¹. Het is inderdaad zeer belangrijk hierop te letten, o.m. omdat dit verschijnsel het ons gemakkelijker kan maken de legitimiteit van de typologische beschouwingswijze, die het N.T. biedt, te erkennen.

De profeten kondigen aan, dat de Uittocht en de Intocht zich zullen 'herhalen'. Ze spreken van de nieuwe David, het nieuwe Sion, enz. Dat alles kan hier niet nader uitgewerkt worden. Alleen nog dit: een in het oog vallende plaats heeft dit verschijnsel vooral in Jes. 40 vv. Daar wordt de verlossing uit de ballingschap getekend als een nieuwe schepping (ברא *qal* komt 38 × in het O.T. voor, daarvan 19 × in Jes. 40-66), een nieuwe exodus. Zeer uitdrukkelijk wordt gezegd, dat de fundamentele heilsdaden van het verleden zich in grootere vorm zullen herhalen (vgl. het 'niet in haast' van Jes. 52 : 12 met het 'in haast' van Ex. 12 : 11, Deut. 16 : 3).

Voor Von Rad is dit verschijnsel zo belangrijk, dat het één van de pijlers van zijn conceptie kan worden genoemd. Maar hier moet een soortgelijke kritiek worden geleverd als boven. Zo lijkt mij zijn uitspraak (II, p. 260): 'Mit diesem Hinweis auf den neuen Exodus hat Deuterijosaja das "Urbekentnis Israels" angetastet' volkomen ongemotiveerd. Als de profeet in heilige geestdrift uitroept: 'Denkt niet aan hetgeen vroeger gebeurde' (Jes. 43 : 18, vgl. 46 : 9, 65 : 17), mogen daar niet ver reikende theologische conclusies uit worden getrokken.

e. De kritiek, die in het bovenstaande op Von Rad geleverd werd, laat zich aldus samenvatten: weliswaar erkent Von Rad volmondig, dat er continuïteit is tussen het O.T. en het N.T.; maar toch komt de diepe eenheid tussen het O.T. en het N.T. bij hem te weinig tot haar recht². Dit moge ook nog van een andere zijde worden belicht.

Als Von Rad zijn beschouwingen gehouden heeft over de telkens herhaalde 'aktualiserende Neuinterpretationen', schrijft hij, II, p. 337: 'Diese Erwägungen bezwecken nicht, eine heilsgeschichtliche Stufenordnung zu rekonstruieren. Ja, es wäre sogar zu fragen, ob dieses Hineinnehmen des Alten in das Neue und diese Form seiner Vergegenwärtigung die Vorstellung von einer Heilsgeschichte nicht geradezu einschränken'. Op p. 375 schrijft hij: 'Es gab in der protestantischen Theologie eine Strömung, die sich in der Lage sah, dieses Ausmünden der alttestamentlichen Heilsgeschichte im Neuen Testament theologisch sehr einleuchtend zu erklären. Sie sah in der Aufeinanderfolge der beiden Testamente einen göttlichen Heilsplan beschrieben, eine "Ökonomie", deren Folgerichtigkeit sich bis in allen Einzelheiten hinein nachweisen liess. Man war sich freilich dabei der Tatsache nicht genügend bewusst, in welch hohem Masse bei dieser Einheitsschau zeitgenössische Philosopheme behilflich waren'. Von Rad noemt in dit verband J. A. Bengel, J. T. Beck, J. Chr. K. von Hofmann. Zie ook nog p. 379v.

Nu is het niet mijn bedoeling beschouwingen, als door Von Rad hier

¹ Zie E. Jacob, *a.a.*, pp. 158v.; J. Daniélou, *a.w.*, passim (t.a.v. Daniélou heeft men gesproken van: pan-typologisme); W. Eichrodt, *a.a.*, p. 170; G. A. F. Knight, *A Christian theology of the O.T.*, 1959, pp. 215-217, e.a.

² Omdat de grondslag, waarop Von Rad bouwt, te zwak is, heeft zijn gebruik van het woord 'type' en ook zijn praktische toepassing van de typologische beschouwingswijze (zie II, pp. 375-387) iets vaags; overigens geeft hij ook hier waardevolle beschouwingen, zie ook *Ev. Theol.* 12, pp. 31-33.

aangeduid worden, te verdedigen, noch te ontkennen, dat op dergelijke beschouwingen 'zeitgenössische Philosopheme' invloed geoefend hebben ¹. 'k Zou hier aan willen toevoegen: \pm 1900 werd in de (door Von Rad niet genoemde) Nederlandse Gereformeerde theologie soms een bijzonder zwaar accent gelegd op het voortschrijden, het zich steeds meer ontplooiën van de openbaring; de vraag kan opkomen, of het toentertijd zo machtige evolutie-geloof daar niet op de een of andere manier invloed op geoefend heeft. Hoe dit zij, er zijn vroeger zeker concepties ontwikkeld, waarbij men te gemakkelijk de Schrift een organisme noemde en waarbij men te goed wist, welke functie elk onderdeel in dat organisme had. Inderdaad heeft men het goddelijk heilsplan wel eens te veel in finesses menen te kunnen ontvouwen. Maar dit alles neemt niet weg, dat er toch een goddelijk heilsplan is en dat er toch een heilsgeschiedenis, een voortschrijdende heilsgeschiedenis, wil men een voortschrijdende komst van Gods koninkrijk is.

Het lijkt mij duidelijk, dat de vraag, die Von Rad op p. 337 zelf stelt (zie boven), bevestigend moet worden beantwoord. Inderdaad wordt door zijn conceptie de voorstelling van een heilsgeschiedenis op een drastische wijze ingeperkt. Dat geldt binnen de grenzen van het O.T. Om nog één maal enkele uitspraken van Von Rad over dit aspect te citeren, volgens Deuterokesaja gold het: "Das Erste ist vergangen" und hat seine Gültigkeit nur noch als ein Typos des Neuen' (p. 262). 'Diese Propheten (nl. Jeremia, Ezechiël, Deuterokesaja, maar het geldt ook reeds van de profeten van de achtste eeuw, zij het in mindere mate) haben die Blickrichtung des Glaubens – man möchte sagen um 180 Grad – verändert. Die Heilskraft der alten Ordnungen ist erloschen; Heil kann Israel nur in neuen, zukünftigen Heilssetzungen Jahwes finden' (p. 284). En dat geldt in nog veel sterkere mate van de verhouding van het O.T. en het N.T.: juist daardoor ziet Von Rad zich genoodzaakt, zie p. 375vv., het beslissende, wat er gezegd moet worden over de verhouding van het N.T. met het O.T., onder de éne noemer typologie te brengen. Daarom: hoe vaak Von Rad over heilsgeschiedenis spreekt, en hoe vele goede dingen hij daarover zegt, uiteindelijk komt de voortgang van de heilsgeschiedenis bij hem niet tenvolle tot zijn recht. Belangrijk is hier vooral de beschouwing, die hij pp. 112-132 geeft. Terecht noemt hij daar kenmerkend voor Israël de lineaire opvatting van de geschiedenis, die 'Gottesgeschichte' is. Maar dan zegt hij, pp. 129v., dat de profeten 'das israelitische Geschichtsdenken' 'um eine ganze Dimension erweitert haben'. 'Entscheidend ist u.E. vor allem die Feststellung des Bruches, der so tief ist, dass das Neue jenseits davon nicht mehr als die Fortsetzung des Bisherigen verstanden werden kann. Es ist etwas wie eine "Nullpunktsituation", auf die Israel mit all seinem religiösen Besitzstand zurückgeworfen wird'. Nu is het natuurlijk waar: als we gezegd hebben, dat voor Israëls opvatting van de tijd niet de cirkel, maar de rechte lijn karakteristiek is, is daarmee niet het laatste

¹ Voor Von Hofmann zie E. W. Wendebourg, 'Die heilsgeschichtliche Theologie J. Chr. K. von Hofmanns in ihrem Verhältnis zur romantischen Weltanschauung', *ZThK* 52 (1955), pp. 64vv.; E. Hübner, *Schrift und Theologie. Eine Untersuchung zur Theologie J. Chr. K. von Hofmanns*, 1956. In dit verband moge ook verwezen worden naar H. Gunkel, 'A. F. C. Vilmar's Auffassung vom A.T.', *Ev. Theol.* 17 (1957), pp. 232-239. Men zie nog de m.i. juiste kritiek, die Von Rad, II, p. 379, op een uitspraak van Franz Delitzsch oefent.

woord gezegd. Maar er zijn toch meer lijnen, die de verschillende fasen van Israëls geschiedenis verbinden, dan Von Rad laat voorkomen. Zie boven.

En dan kan de volgende opmerking moeilijk achterwege blijven. Het is wel een opmerkelijke situatie: in een tijd, waarin het geloof aan een rechtlijnige evolutie de geesten in zijn ban sloeg, deden theologische concepties opgeld, volgens welke op de weg van een rechtlijnig zich ontplooiën het O.T. uitmondde in het N.T. Maar kan dan Von Rads spreken over steeds herhaalde 'aktualiserende Neuinterpretationen', over een 'Metamorphose des Überkommenen' niet doen denken aan 'sprongvariëties', 'mutaties', die men thans op verschillende gebieden meent te kunnen aantonen? In elk geval zit hier iets in, dat ieder oproept tot bescheidenheid. Ieder is kind van zijn tijd, en een mens moet al bijzonder weinig gedachten hebben, zal hij niet op de een of andere wijze onder invloed staan van 'zeitgenössische Philosopheme'.

f. In het begin van dit artikel werden twee vragen gememoreerd, die in de discussie te Straatsburg aan de orde zijn gesteld. Wat de vraag naar het zinvolle van de typologische beschouwingswijze betreft, Von Rad heeft hier belangrijke beschouwingen over gehouden. Twee gedachtengangen daaruit moge ik naar voren halen. Meer dan eens schrijft Von Rad over de hermeneutische kwestie van 'das Selbstverständnis'¹. Hij betoogt, II, p. 61, dat de vraag naar 'das Selbstverständnis' van de profeten wel belangrijk is en blijft, maar dat het niet de enige, niet de laatste vraag is. En op pp. 383v. betoogt hij, dat voor de Christen iets soortgelijks geldt ten aanzien van het O.T. als geheel. Hij schrijft o.a.: 'Indem wir aber zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Heilsgeschehen einen Zusammenhang besonderer Art voraussetzen und in dem letzteren das erstere überboten sehen, führen wir beim Lesen des Alten Testaments nun doch einen Deutungskoeffizienten ein, der ihm zwar nicht fremd und unangemessen ist, der ihm selbst aber nicht entnommen ist'. 'Nicht fremd und unangemessen': dit is de tweede gedachtengang, die ik naar voren haal. Ter verduidelijking van deze woorden diene dit citaat van pp. 384 v.: 'Eines der Hauptanliegen unserer ganzen Darstellung war es doch, zu zeigen, wie Israel von Abraham bis Maleachi durch Gottes Reden und Handeln in eine fortgesetzte Bewegung versetzt war und dass es immer auf irgendeine Weise sich in einem Spannungsfeld von Verheissung und Erfüllung vorfand.' 'Wer also die alttestamentlichen Worte und Texte auslegt, muss sie unter allen Umständen von dieser Bewegung auf eine Erfüllung hin zu begreifen suchen, nach der hin sie, wie wir sahen, von sich aus schon offen sind'.

Hiermee raken we ook reeds aan de tweede vraag van Straatsburg. In dit verband moet ik nog meer van pp. 384v. citeren. Von Rad schrijft, dat zijn conceptie op een zeer essentieel punt verschilt 'von der älteren Typologie, wie sie etwa im 17. Jahrhundert verstanden wurde; denn jene bezog sich auf die Realien eines naiv verobjektivierten heilsgeschichtlichen Ablaufes; wir aber können nicht mehr sagen, der geschichtliche David oder Josua oder die Stiftshütte oder das Passahlamm seien Typen

¹ Omdat de vraag naar de verhouding tussen exegese en 'das Selbstverständnis' niet met één woord is te beantwoorden, is het ook minder evident, dan men het veelal doet voorkomen, dat men aan de term 'typologische beschouwingswijze' de voorkeur moet geven boven de term 'typologische exegese'. Om terminologische moeilijkheden te voorkomen, heb ik in de titel en op verschillende andere plaatsen de term 'typologie' gebruikt: die term kan een ruime zin hebben.

Christi'¹. 'Alles kommt auf das *Geschehen* zwischen Israel und seinem Gott an, ... und darauf, welchen Ort alle diese Geschehnisse in dem grossen Spannungsfeld von Verheissung und Erfüllung haben ...'. 'In den dargestellten Abläufen ist also das Typische zu suchen'.

M.i. voert Von Rad hier een onzuiver dilemma in. De oudere typologie heeft werkelijk wel iets gezien van die 'fortgesetzte Bewegung', van dat 'Spannungsfeld von Verheissung und Erfüllung', enz. Ze heeft dit alles wel eens te veel uit het oog verloren, maar toch kan niet hierin het essentiële onderscheid met Von Rads conceptie worden gezocht. Een essentieel onderscheid bestaat wel hierin, dat de oudere typologie de historiciteit van wat het O.T. verhaalt erkent, terwijl Von Rad dat in vele gevallen niet doet.

Het is niet verwonderlijk, dat bij de beoordeling van het geheel van Von Rads conceptie telkens zijn houding tegenover de historische betrouwbaarheid van de oudtestamentische overleveringen de aandacht getrokken heeft. Zoals ons telkens weer gebleken is, poneert Von Rad met grote nadruk, dat God zich in Israëls geschiedenis geopenbaard heeft; zie nog bijv. *a.w.*, I, pp. 111 vv. Maar daarmee gaat gepaard een zeer radicale kritiek op de historische betrouwbaarheid van het O.T. Met het oog hierop heeft J. Hempel (*BiOr* 15 (1958), p. 213) geschreven: 'Mir scheint es die Tragik dieses Buches zu sein, dass seine letzte Intention ins Leere stösst'. Von Rad heeft, II, pp. 7vv., op deze kritiek van Hempel e.a. geantwoord.

Het ligt buiten het bestek van dit artikel deze kwestie in haar geheel te behandelen. Maar wel komen we voor de vraag te staan: 'De typologie richt zich op de geschiedenis; moeten we niet zeggen: alleen reeds omdat Von Rad de historische betrouwbaarheid van het O.T. op vele punten aantast, kan hij niet op een legitieme wijze de typologische beschouwingswijze hanteren?' M.i. zouden we ons toch te gemakkelijk van Von Rads typologie afmaken, als we op deze vraag een bevestigend antwoord gaven. Von Rads historische kritiek is in bepaalde opzichten wel zeer radicaal, maar heeft in een ander opzicht toch ook grenzen. Hij schrijft, II, p. 11: 'Diese Texte des Alten Testaments zielen auf Geschichte und sie kommen auch aus der Geschichte'. Men zie vooral *ATD*, II, 1953³, pp. 22vv. Daar ontkent Von Rad, dat de verhalen van Genesis inkleding van algemene religieuze waarheden zijn; eveneens, dat hun voornaamste doel is de vroomheid van de patriarchen te tekenen. Ze zijn niet historisch in de strikte zin. Aan deze verhalen 'eignet ein überaus hoher Dichtigkeitsgrad, weil sich in ihr Erfahrungen zusammendrängen, die der Glaube der Gemeinde vielleicht in Jahrhunderten langsam eingebracht hat'. Toch moet aan deze verhalen ook 'der Charakter des heilsgeschichtlich Einmaligen gewahrt' blijven.

¹k Bedoelt geenszins, door hierop te wijzen de toch ver gaande historische kritiek van Von Rad voor mijn rekening te nemen. Mijn bedoeling is alleen aan te tonen, dat men de legitimiteit van Von Rads typologie niet kan bestrijden enkel met een beroep op de door hem geoefende historische kritiek.

Amsterdam

Nic. H. Ridderbos

¹ Bedoelt Von Rad te ontkennen, dat aan de tabernakel en het paaslam typische betekenis kan worden toegekend? En zo ja, waarop berust die ontkenning? Ze hadden, zo kan gezegd worden, toch een plaats in het 'Geschehen zwischen Israel und seinem Gott'?

Boekbesprekingen

A. VAN DEN BORN, *Kronieken uit de grondtekst vertaald en uitgelegd* (De Boeken van het Oude Testament, V, i). J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik 1960. 270 blz., ingenaaid f 11.56 (bij intekening f 10.20).

Dr. van den Born heeft met deze kommentaar een nieuw kleinood toegevoegd aan de sieraden, waarmee hij de vaderlandse litteratuur op het gebied van het O.T. reeds mocht verrijken. Een gedrongen inleiding behandelt o.a. naam, inhoud, compositie, theologische achtergrond en tekst. Aan iedere pericoop laat Van den Born enige algemene beschouwingen voorafgaan, welke hij besluit met handige synoptische tabelletjes. De eigenlijke exegese is zorgvuldig gewogen, zij het soms erg kort, vooral bij de stukken, die elders hun parallel hebben. Het schrijven van een kommentaar op Kronieken zal weinigen aanlokken, maar voor het Oude Oosten waren de lange genealogieën, lijsten van functionarissen, etc. van grote betekenis. De R.K. auteur legt daarom juist in deze ondankbare gedeelten de vinger bij tal van verbanden en opmerkelijke trekjes, die de diepere zin van dit alles voor het na-exilische Jodendom onthullen. Niet minder dan 44 tabellen aan het slot van het boek brengen ons de namen ordelijk onder ogen.

Een merkwaardigheid van de in deze serie verschijnende commentaren is echter de vertaling. Reeds eerder is hier de aandacht gevestigd op het goedgeluimde Nederlands, dat men bezigt (*Vox Theologica* 27 (1956-57), p. 132 en 188). Een kleine bloemlezing wil ook ik de lezer niet onthouden. In 1 Kron. 10:4 zegt Saul: '...en gaan zij met mij sollen'; in 18:10 lezen we: 'Hadarezer was namelijk een vechtersbaas' (zo ook David, 1 Kron. 28:3); 19:18: 'sloeg hij dood'; 2 Kron. 10:8 e.v.: 'knaapjes'. Als om dergelijke vertalingen goed te maken is de weergave elders daarentegen te academisch: 2 Kron. 12:1: 'geconsolideerd was'; 13:22, 24:27: 'midrasj'. Een verduisterende eenvormigheid in de vertaling van פָּרַץ leidt er toe, dat zelfs in Uzza een bres geslagen wordt (1 Kron. 13:11). Van 2 Kron. 15:16: 'griezelbeeld' zou een ondeugende lezer kunnen denken, dat het door een behulpzame bakvis geïnspireerd is. 2 Kron. 17:4: 'het gedoe van Israel'; 17:10: 'De schrik voor Jahwe zat er... zo in, dat...'; 16:10: '...omdat hij hierover nijdig op hem was'. Soms is de vertaling wat ongelukkig, zoals 1 Kron. 13:12: 'David kreeg die dag ontzag voor God', wat echt niet met de geest van de Kroniekschrijver strookt. Maar het spreekt vanzelf, dat deze incidentele gevallen nauwelijks kunnen afdingen op de waardering, die deze rijke kommentaar in brede kring verdient.

Bilthoven

J. C. DE M.

Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments, ed. C. WESTERMANN. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 366 blz., ingenaaid DM 14.—

Hoe hebben wij als christenen het O.T. te verstaan? Die vraag is wel eens te weinig verontrustend, te weinig uitdaging geweest. In de laatste jaren is men gaan beseffen, dat dit niet maar een kwestie is in het grensgebied van praktische theologie en 'ware' O.T.ische wetenschap. De vraag werd nieuw geformuleerd, nieuwe antwoorden zochten in strijdbare artikelen een uitweg. In deze bundel heeft Westermann daarvan de belangrijkste uit het Duitse taalgebied verzameld en er een bibliografie aan toegevoegd van tussen 1950 en 1960 verschenen studies over de hermeneutiek van het O.T. Het is een handig boek, ook doordat de bladzijden van de oorspronkelijke publikatie zijn aangegeven. Met het oog op de ongeveer gelijktijdige verschijning van zijn *Theologie* Band 2 is van Von Rad slechts een kort fragment opgenomen. Verder artikelen van Westermann, Bultmann, Noth, Zimmerli, Baumgärtel, Wolff, Stamm, Vriezen, Eichrodt, Jepsen, Hesse, Pannenberg en Herrmann.

De mens van deze eeuw, die stukken aardse materie wegslingert in het heelal, die zelf los zal komen van deze aarde — die mens is 'aardser' dan ooit. Mechanicisme, dialektisch materialisme, phaenomenologie en positivisme zijn enkele wegen, waarlangs hij de werkelijkheid benadert en deze wegen hebben gemeen, dat zij 'diesseitig' zijn. Vraagt men de bijbel naar een woord voor déze mens, dan blijkt eens te meer een lang versmadede schat daarin besloten: de 'Diesseitigheid' en de 'Geschichtlichkeit' van de openbaring, de voortgaande verwèrkelijking van het Koninkrijk.

Westermann's bundel formuleert dit laatste natuurlijk anders, met een typisch Luthers accent op de soteriologie. Maar ook hier is de slotsom: de christelijke verkondiging heeft het O.T. juist nu broodnodig. Alleen Baumgärtel en Hesse blijven steken in een negatief-eklektische waardering van het Oude Testament.

Bilthoven

J. C. DE M.

O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T., 6). J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1960. 202 blz., ingenaaid DM 24.20

Betz is geen onbekende meer op het gebied van de Qumran-studie. Deze dissertatie steunt op een reeks eerder gepubliceerde artikelen over verwante onderwerpen. Slechts enkelen zijn nog in staat de stortvloed van literatuur over de Dode Zee-rollen geheel te overzien. Betz hoort daar niet bij en hij wil dat wel weten ook. Hij heeft zich geen grote moeite gegeven om alle grote en kleine studies te verzamelen, maar wil zich diepgaand bezighouden met de teksten zelf, met Philo en Josephus. Voor dat standpunt valt veel te zeggen, daar ook ander werk bij de nog lang niet afgesloten publicatie van teksten een voorlopig karakter draagt. Betz zelf heeft blijkbaar de nieuwe fragmenten van een kommentaar op Hosea (Allegro, *JBL* 78 (1959) 142-147) niet meer kunnen gebruiken. Toch schuilen er ook gevaren in deze opvatting. Er is kans op doublures met publicaties van anderen, er dreigt isolement, een eigen gedachtengang kan al gauw een dwingende macht worden. Met zeldzame discipline wist de auteur (leerling van Elliger) hieraan meestal te ontkomen. Doublures konden echter worden vastgesteld met de studies van Bruce, Molin, Nötscher en Eva Osswald.

Om tot de inhoud te komen: hoewel Betz natuurlijk ook aandacht schenkt aan de verschillende wijzen van schriftuitlegging in Qumran, is het grootste en beste deel van zijn boek gewijd aan de religieuze vooronderstellingen van deze exegese. De volwaardige leden van de secte, bovenal de priesters, leefden in het bewustzijn van een goddelijke openbaring, waardoor zij de ware bedoeling van de Tora en de geheimenissen der profeten aan het licht konden brengen. Zij waren daarin voorgegaan door de Leraar der Gerechtigheid, wiens optreden de laatste periode van verlichting door een bijzondere openbaring inluidde. Volgens Betz zag de secte in Ezra, Hilikia en Mozes eerdere 'Mittler der Offenbarung'. Betz zelf geeft toe, dat dit voor Mozes niet geheel opgaat. Voor Ezra is het m.i. niet bewezen en ook onaanneemelijk (n.b. de grondlegger van de Grote Synagoge!). Voor Hilikia beroept Betz zich op *CD* 5, 5. De daar genoemde Zadok zou inderdaad wel de Zadokiet Hilikia kunnen zijn (zo ook Ginzberg en Rabin), maar waarom niet de Zadok onder David? (Dupont-Sommer). De zo belangrijke Zadokitische priesters zullen zichzelf in de eerste plaats als afstammelingen van hem hebben beschouwd. Interessant is Betz's mening, dat de Zadokiten met deze geopenbaarde schriftverklaring hun afzondering in de woestijn gerechtvaardigd hebben, nadat zij hun positie in Jeruzalem verloren hadden.

Tenslotte twee details. Dat in 1 *QH* 3, 10 עב ge vocaliseerd moet worden als עב en zou optreden in appositie (p. 66), is onwaarschijnlijk, omdat het een identificatie van Messias (Jes. 9:5) en gemeente zou betekenen (vgl. *RQu* 2 (1960) p. 191, n. 39); bovendien is de 'vrouw', die deze Raadsman zal baren, naar alle waarschijnlijkheid de vergadering der rechtvaardigen (Dupont-Sommer, *Les écrits*, 1959, p. 223, n. 4). Ad pp. 110s., 113: het 'openen van de ogen' als omschrijving voor het ontvangen van een openbaring is geïnspireerd door Ps. 119:18.

Amsterdam

J. C. DE M.

ERNST FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Gesammelte Aufsätze, II). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. X+458 blz., gebonden DM 25.50

Dit werk sluit aan bij het eerste deel van Fuchs' verzamelde opstellen, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (1959, zie *Vox Theologica*, mei 1960, blz. 147v.). Het bevat een aantal opstellen over het probleem van de historische Jezus, bijv. 'Jesus Christus in Person' (1949), 'Die Frage nach dem historischen Jesus' (1956), 'Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus' (1957,

over G. Bornkamm's boek *Jesus von Nazareth*), 'Jesus und der Glaube' (1958), 'Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus' (1960). In al deze artikelen en in de andere die in deze bundel zijn opgenomen blijkt, dat 'die Frage nach dem historischen Jesus' hoofdzakelijk 'eine hermeneutische Frage' is; en Fuchs' bijdrage tot de discussie op hermeneutisch gebied blijkt meteen zijn belangrijkste bijdrage tot het gesprek over de historische Jezus te zijn. Steeds houdt hij zich bezig met de problemen van de taal en de tijd – zie bijv. 'Die Sprache im NT' (1959), 'Uebersetzung und Verkündigung' (1960), 'Was ist ein Sprachzeugnis? Ein Brief' (1960), 'Verheissung und Erfüllung' (1947, over W. G. Kümmel's gelijknamige boek), 'Christus und das Ende der Geschichte' (1949, over O. Cullmann, *Christus und die Zeit*) en een overzicht van een college uit het wintersemester 1959/60 onder de titel 'Das Zeitverständnis Jesu'.

Fuchs schrijft niet gemakkelijk, maar wie doorleest en tenslotte zijn terminologie (voor een deel die van Heidegger en Bultmann) leert doorzien, komt onder de indruk van zijn strakke, consequente denkmethode. Zo vond ik het artikel 'Was wird in der Exegese des NTs interpretiert?' (geschreven in 1959 bij Bultmann's 75e verjaardag) een bijzonder heldere uiteenzetting over 'die existentielle Interpretation'; men kan daar ook lezen wat Fuchs met Bultmann verbindt en op welke punten Fuchs zich van zijn leermeester distantiëert.

Het is jammer, dat Fuchs aan de 'gewone' vragen van historisch-critische aard niet toekomt. In het begin van zijn college over 'Das Zeitverständnis Jesu' (blz. 304) verklaart hij kort en goed: 'Wir halten uns mit der sogenannten formgeschichtlichen Forschung an die uns erreichbaren Schichten der synoptischen Überlieferung', en op allerlei plaatsen wordt ons verzekerd, dat iets niet 'echt-Jezuaans' kan zijn, omdat het niet in Jezus' situatie (uiteraard volgens Fuchs' reconstructie!), wel in die van de eerste of van de hellenistische gemeente past. Fuchs' kritiek op de filosofische naïviteit van vele historici en exegeten is veelal juist en zijn bijdrage tot methodische verheldering moet ernstig genomen worden. Van hem zal echter mogen worden geëist, dat hij duidelijk maakt dat zijn benaderingswijze ons ook met betrekking tot allerlei concrete 'technische' problemen van de nieuwtestamentische wetenschap verder brengt.

De 'existentielle Interpretation' kan, aldus Fuchs, door te vragen naar het 'Zeitverständnis', 'Weltverständnis' en dus 'Selbstverständnis', dat een bepaalde tekst (in het bijzonder ook een bepaalde uitspraak van Jezus) impliceert, de 'Sache' op het spoor komen. Zij hoedt zich daarbij voor psychologiserende 'inlegkunde', omdat zij teruggrijpt op oermenselijke 'houdingen' in algemeen-menselijke situaties, die Heidegger 'Existentielle' noemt. Toch kan men de vraag niet van zich afzetten, of hier werkelijk van exegese *e mente auctoris* sprake is. Zijn bij Fuchs' benadering de resultaten niet van te voren bepaald en beperkt door de methode? Kan hij voldoende oog hebben voor het vreemde, eigen-aardige, niet alleen van de terminologie en de daarachter liggende denkschema's, maar ook van de beleving, de 'houding' van de nieuwtestamentische auteurs, laat staan dan voor het nog op een geheel andere wijze eigen-aardige van Jezus? Fuchs critiqueert in zijn artikelen over Christus en de tijd de naïef-lineaire tijdsopvatting, die de huidige discussie over 'Naherwartung' en 'Parusieverzögerung' beheerst, zeer heftig. Men kan Jezus noch het N.T. recht doen, wanneer men niet ziet, dat tijd primair een 'geladen', 'gerichte', 'gevolde' werkelijkheid is. Die kritiek is tot op zekere hoogte juist, maar ontslaat ons niet van de plicht, na te gaan hoezeer juist in het N.T. geworsteld wordt om met niet-Heideggeriaanse begrippen het wezenlijke tot uitdrukking te brengen.

Uw criticus heeft ook van dit boek van Fuchs veel geleerd, en hij kan het van harte aanbevelen. De betekenis ervan ligt echter meer op systematisch dan op exegetisch terrein, en de lezer zij op zijn hoede voor gevallen van systematische kortsluiting in de behandeling van exegetische problemen.

Blija (Fr.)

M. DE JONGE

FRIEDRICH REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 5). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. VIII+106 blz., ingenaaid DM 14.50

Een kritische studie betreffende het woordgebruik in 'Proto-Lucas' (zie J. de Zwaan, *Inleiding in het NT*, I, 1941, 99-104). Rehkopf maakt onderscheid tussen

typisch-lucaanse woordkeus en taalbehandeling enerzijds en anderzijds datgene wat tenslotte een deel of kenmerk blijkt van de eigen schriftelijke bron van Lucas. In twee pericopen, Luc. 22 : 21-23 en 47-53, wordt woord voor woord nagegaan, hoe Lucas' eigen taalgebruik is op het punt van de daar gebezigde uitdrukking, vorm, constructie, hoe hij een dergelijk gegeven bij Marcus placht te behandelen, enz. Beknopt en secuur motiveert de auteur, waarom hij meent, afgezien van Marcus, het niet typisch-lucaanse taalgebruik hier doorgaans als waarschijnlijk niet-lucaans, en wel: voor-lucaans te mogen beschouwen. In beginsel is dat een hachelijke stap, zeker bij een schrijver met een rijke woordenschat zoals Lucas. Vandaar Rehkopf's voorzichtigheid en voorbehoud. Een veel korter, maar meer omvattend tweede deel brengt in de vorm van een alfabetische woordenlijst met concordantie van typische Proto-Lucastermen en aan de hand van een viertal stylistische eigenaardigheden een beschrijving van het taalgebruik van deze bron. De lijst telt 78 van de 2111 woorden die Lucas gebruikt (Sophie Antoniadis, *L'évangile de Luc*, 1930, 98). Daaruit voortvloeiende consequenties voor de bronnen van Lucas worden op luttele bladzijden samengevat. Luc. 1-2 wil Rehkopf niet bij Proto-Lucas rekenen; wel o.m. 21 : 34-38 en – zeer omstreden vraag – de lijdensgeschiedenis bij Luc. als geheel.

Onder de lofwaaardige hoedanigheden van deze studie verdient stellig de methodische helderheid genoemd te worden. Niet zelden moet Rehkopf echter krachtens zijn methode bij Lucas een volstrekt consequent taalgebruik veronderstellen; daarin zal niet ieder hem willen volgen, zie bijv. blz. 12 *sub* b). Niettemin: over het geheel een brillant en accuraat werkstuk, waaruit men veel kan leren.

Warmond

J. S. S.

Het Nieuwe Testament van onze Heer Jesus Christus. Tweede druk. Katholieke Bijbelstichting Sint Willibrord, Oegstgeest 1961. xvi+768 blz., gebonden f 12.90

Meer dan tien jaren heeft het Bijbels Werkgenootschap 'Sint-Hiëronymus' gewerkt aan deze onder auspiciën van het R.K. episcopaat uitgegeven vertaling. Bijzonderheden over de voorbereiding zijn o.a. te vinden in een artikel van Prof. dr. W. K. Grossouw, die nauw bij het werk betrokken was, in *The Bible Translator* 12 (1961), 14-20.

De vertaling is bedoeld 'als een zogenaamde leestekst', niet of niet in de eerste plaats voor liturgisch gebruik; hij is gebaseerd op 'de tegenwoordige standaardtekst (Nestle)' – neemt echter Joh. 7 : 53-8 : 11 op; biedt uitvoerige inleidingen en vrij talrijke noten. Op ons heeft de lectuur van verschillende boeken van het N.T. de indruk gemaakt, dat de commissie het loffelijke doel, een leesbare vertaling in hedendaags Nederlands, zeer nabij is gekomen. Wat doet het plezierig aan, dat Paulus bijv. in Rom. 6 : 2 zeggen mag: 'natuurlijk niet!'; dat de gelijkenis in Matth. 25 heet te handelen over 'domme en verstandige bruidsmisjes'; dat Ef. 4 : 32 niet anders zegt dan: 'Weest voor elkaar goed en hartelijk'. Bij zwaargeladen woorden lijkt een vlotte vertaling mij wel eens minder juist. 'Gij móógt niet begeren' (Rom. 7 : 7) doet mij wat krachteloos aan naast 'Gij zult niet doden' (Matth. 5 : 21). 'Uw Rijk kome' (Matth. 6 : 10) – is daar ook niet iets teveel aan het minder fraaie in ons taalgebruik toegegeven? 1 Petr. 3 : 16 is prachtig Grieks, het Nederlands is minder dan gemeenzaam. Maar over het algemeen is de voorkeur van de vertalers voor heel gewone bewoordingen de begrijpelijkheid van de tekst zeer ten goede gekomen. En dat is, wat men – exegetische verdiensten en zwakheden daargelaten – in deze vertaling het meeste zal waarden. De noten zijn over het geheel zeer instructief, maar op een aantal plaatsen in de evangeliën en Handelingen slordig geformuleerd. Dat doet er niets aan af, dat de vertalers het grote publiek waarvoor zij gewerkt hebben nauwelijks een grotere dienst hadden kunnen bewijzen. Hoe vaak merken wij niet, dat 'statige' bewoordingen niet alleen verkeerd begrepen worden, maar ook aanstoot geven?

Warmond

J. S. S.

P. C. J. EIJKENBOOM, *Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1960. XXIII+237 blz., ingenaaid f 14.50, gebonden f 16.50

Er is reeds het een en ander geschreven over de stilistische (Chr. Mohrmann), pastorale (F. van der Meer) en exegetische (M. Pontet) zijde van Augustinus'

preken. Het is goed, dat zij ook meer en meer onderzocht worden met het oog op bepaalde motieven en gedachten. Het boek van Dr. Eijkenboom is een zeer geslaagd voorbeeld van een dergelijk onderzoek. De schrijver ging er van uit, dat men Augustinus' spreken in medische termen (*medicus*, *medicamentum*, *medicina*; *aeger*, *infirmus*, *morbus*; *sanare*) tot nu toe te veel behandeld had als oratorische beeldspraak en 'exegetisch snuffje' (blz. 215). Volgens mijn oordeel heeft hij met zijn nauwkeurige, filologisch zeer gevoelige waarneming van Augustinus' woordgebruik, en met zijn overzichtelijke rangschikking van de gegevens, overtuigend aangetoond, dat Augustinus' medische terminologie directe uitdrukking is van zijn godsdienstige ervaringen en theologische inzichten. Ook niet specifiek-medische termen als 'salvare' en 'salus' blijken zeer veel te bevatten van Augustinus' besef van Gods genezende werkzaamheid.

Deze studie zou nog aan betekenis gewonnen hebben, indien de voorgeschiedenis van het medische motief in de bijbelse en vroeg-christelijke literatuur beter uitgelijnd was en indien de schrijver nader had aangegeven, wat Augustinus theologisch ermee heeft willen uitdrukken; het motief is bepaald relevant i.v.m. Augustinus' christologie, zonde- en genade(rechtvaardigings)leer. Nu is het betoog sterk filologisch gebleven. — Het werk is door de uitgever in zeer goede vorm afgewerkt.

Utrecht

J. F. v. d. K.

ROBERT STUPPERICH, *Melanchthon* (Sammlung Götschen Band 1190). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. 139 blz., ingenaaid DM 3.60
Kurzer Bericht wie der ehrwürdige Herr, unser lieber Vater und Präzeptor PHILIPPUS MELANCHTHON sein Leben hie auf Erden geendet und ganz christlich beschlossen hat. Mit kurzer Erzählung, was sich etliche Tage zuvor mit ihm zugetragen hat. Geschrieben von den Professoren der Universität Wittenberg, die alles, was hier berichtet wird, selbst gesehen und angehört haben. Wittenberg, gedruckt durch Hans Kraft 1560. Herausgegeben von WILHELM HEINSIUS. Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 68 blz., DM 3.—

Tot de goede zijde van herdenkingen valt te rekenen dat het volle licht eens valt op figuren die al te zeer in de schaduw van anderen staan. Aan Philippus Melanchthon (1497-1560), altijd als tweede naast Luther genoemd, is in het herdenkingsjaar 1960 veel aandacht gewijd, die een neerslag vond in verschillende uitgaven.

Van de man die de 'Studienausgabe' *Melanchthons Werke in Auswahl* (Gütersloh 1951-1960) bezorgd heeft, kon een voortreffelijke beschrijving van leven en werken van de praeceptor Germaniae verwacht worden. Alleen wie zijn onderwerp volledig beheerst is in staat in tamelijk klein bestek een zo veelzijdig beeld te tekenen, dat voor breder kring dan alleen de vakgenoten bevattelijk zou zijn. Aan Melanchthons betekenis voor theologie, kerk en school kan niet worden getwijfeld. Verschillend is echter nog wel het oordeel over zijn kerkelijk/politiek optreden. Ter wille van de eenheid der Kerk en de vrede in het Rijk ging hij ver — te ver naar het oordeel van sommige tijdgenoten en lateren — zowel in de afwijzing van bijv. de Zwitsers als in het tegemoetkomen aan de rooimsen (zijn stellingnemen tegenover Schwärmer en Dopers wordt in het algemeen niet aangevochten). Als het streven naar herstel van de ene katholieke kerk onvervulbaar blijkt te zijn, bestrijdt Melanchthon krachtig de aanspraken van het pausdom en voert hij een zware strijd om eenheid in het eigen kamp. Na Luthers dood dringt zich steeds meer de vraag bij hem op, wie in de evangelische christenheid autoritatief kan en mag beslissen. Tot in zijn laatste uren gaan hem de eenheid en vrede der christenen ter harte.

De schrijver heeft ook gepoogd het karakter van Melanchthon te doorgronden. Zijn vredelievende gezindheid blijkt niet gegrond in zijn moeilijk, naar opvliegendheid neigend karakter, maar in de vaste wil van de man van 'Bildung', die zich niet door affecten wil laten leiden, en in het als opdracht van Christus verstandene streven naar eenheid. Een man van diplomatie, geen 'Realpolitiker', wiens oprechtheid niet in twijfel mag worden getrokken, aldus schrijver. Had Melanchthons politiek slechts tot gevolg dat de tegenpartij steeds meer haar overwicht ging voelen? Uw recensent vraagt zich af of Melanchthons bereidheid tot 'concessies' niet gunstiger beoordeeld zou zijn, indien deze ook bij de tegenpartij aanwezig was geweest en een vergelijk zou zijn gevolgd.

In deze kleine biografie (voorbode van een groter werk) ontbreken noten en bronvermeldingen in de tekst; dit tekort wordt vergoed door een appendix 'Zur Melanchthon-Forschung', een opgave van bronnen en literatuur en registers.

De uitvoerige titel van het *Kurzer Bericht* geeft de inhoud en de schrijvers reeds aan. Dit piëteitsvolle geschrift, dat ook moest dienen om laster over Melanchthons levenseinde te weerleggen, is de vertaling van een oorspronkelijke *Brevis Enarratio*, waarin een en ander is weggelaten en anderzijds is toegevoegd, zo o.a. over Melanchthons jeugd en studiejaren tot 1518. De tekst van beide geschriften vindt men in *Ph. Melanthonis Opera* (Corpus Reformatorum, X). De tekst van onze uitgave is aangepast aan de huidige schrijfwijze en van aantekeningen voorzien. Het uitvoerige bericht laat ons niet alleen de reformator in zijn laatste levensdagen van zeer nabij zien, maar is tevens een document van christelijk familieleven uit de 16de eeuw.

Leiden

J.-W. S.

WILHELM H. NEUSER, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, 9). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kr. Moers 1957. IX + 138 blz., DM 5.75/7.50

HANSJÖRG SICK, *Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 2). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. IV + 156 blz., ingenaaid DM 15.60

ROLF SCHÄFER, *Christologie und Sittlichkeit in Melanchthons frühen Loci* (Beiträge zur historischen Theologie, 29). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1961. VIII + 171 blz., ingenaaid DM 21.—

Deze drie boeken – oorspronkelijk dissertaties – getuigen van de huidige grote belangstelling voor Melanchthon, die men steeds meer als een zelfstandige, maar altijd nog humanistisch gezinde theoloog waardeert.

Het boek van NEUSER houdt zich bezig met de humanistische achtergrond van Melanchthon en met de invloed daarvan op Melanchthons theologie. De hoofdgedachte is dat de *loci*-methode op zichzelf een humanistisch verschijnsel met een uitgesproken ethische strekking is: 'Loci communes sind ethische Begriffe'. Daarom wordt het ethische (de werken) beslissend in het geheel van Melanchthons theologie. Bijv.: 'Er geht aus von der Sünde gegen das Sittengesetz und endet bei der Erfüllung dieses Gesetzes in Glauben' (blz. 96). In de Loci 1522 wordt verder de gedachte van de *justitia civilis* op grond van de antieke moraalfilosofie en de wet in de bijbel van groot belang. – M.i. zijn de conclusies van dit boek overtuigend, maar ik wijs erop, dat de loci-methode toch oorspronkelijk alleen een 'recall-mecanism' (Ong) is. De ethische belangstelling van Melanchthon is daarom, m.i., primair tegenover de methode, die hij gebruikt. Het boek zit vol fouten en onnauwkeurigheden, in de vertaling: 'vulgo' = 'dem Volke' (blz. 28), de citaten: (blz. 62, aantekening 103 en 104); drukfouten: blz. 32, aantekening 61 en 62, blz. 39, enz. – Waarom geen woord over de opneming in deze 'reformierte' serie?

Het eerste gedeelte van Sicks boek handelt over Melanchthons oudtestamentische exegese tot omstreeks 1530. De 'scopus' van de tekst is volgens Melanchthon het woord van God in Christus, door wet en evangelie. Verder: 'Der einfache geistliche Sinn kann ja nur auf Grund des eindeutigen Textsinnes überhaupt gefordert werden, er muss also schon im wörtlich verstandenen Text angelegt sein' (blz. 25). Daarom wordt het oude vierledige interpretatieschema verworpen. Het derde gedeelte dokumenteert, dat het hermeneutische gezichtspunt later de kerk is (waarom eigenlijk?). Het opschrift van het tweede gedeelte luidt: Die Rhetorik und Dialektik im Dienste der Auslegung des AT, enz. Hierin laat de auteur zeer bekwaam zien, hoe Melanchthon (1531) zijn dialektisch-rhetorische begrippen in de exegese gebruikt: *loci*, syllogismen, allegorieën en *genera*. Deze afdeling is m.i. de beste van het boek. – Wie is overigens de op blz. 1 en 6 vermelde Thilo? Men zoekt hem vergeefs in de zeer beknopte bibliografie.

SCHÄFER onderscheidt in Melanchthons theologische uitspraken (in de Loci 1521) tussen een 'subjektive Reihe' of 'Erfahrungsreihe' en een 'objektive' of 'heilsgeschichtliche Reihe'. In de eerste reeks gaat het alleen daarom, dat de mens in het geloof aan de vergeving der zonden troost vindt. De tweede reeks ziet er bijv. zo

uit: 'Gott zürnt – Christus versöhnt ihn – Gott zürnt nicht mehr, sondern ist den Menschen gnädig gesinnt – Gott gibt ihnen den Geist als *donum*' (blz. 94). Alleen de eerste reeks is tenslotte van belang. Christus wordt niet de historische en steeds werkende Jezus Christus, maar 'pignus misericordiae Dei' en daardoor ook niet – zoals bij Luther, met wie Schäfer voortdurend vergelijkt – 'Christus in nobis'. Daarom komt het nieuwe handelen van de wedergeboren mens niet door Christus tot stand, maar door de Geest. Om het enthousiasme te vermijden wordt dan de wet (in de Schrift) ingevoerd. Aldus is de leer van de *tertius usus legis* noodzakelijk. – Zeer overtuigend, maar ook wat vervelend (dezelfde citaten keren herhaaldelijk weer), ontwikkelt Schäfer zijn these. Of hij op deze systematische wijze recht aan de historische Melanchthon doet wedervaren is misschien nog de vraag.

Entringen, Kr. Tübingen, Duitsland

JENS G. MØLLER

J. A. BRANDSMA, *Menno Simons van Witmarsum*. Voorman van de Doperse beweging in de lage landen (Fryske Akademy, 181). Drukkerij en Uitgeverij Laverman N.V., Drachten 1960. 125 blz., ingenaaid f 3.75

Merkwaardig genoeg bestond er van Menno Simons (1496-1561) nog geen moderne, enigszins uitvoerige levensbeschrijving in het Nederlands. Het thans in het kader van de Menno-herdenking verschenen werk van Ds. Brandsma voorziet dus bepaald in een behoefte. In vijftien korte hoofdstukken beschrijft hij het leven van de Friese hervormer, die slechts weinig gegevens over zichzelf heeft achtergelaten. Dit en het feit dat Menno steeds een zwerfend leven heeft geleid (tot in Lijfland heeft hij gewerkt), maakten een nauwkeurige beschrijving niet tot een eenvoudige taak. Natuurlijk heeft de schrijver goed gebruik gemaakt van de bronnen en de bestaande literatuur (zie ook *Vox Theologica* 30 (1959-60), 166-173).

In nauwe samenhang met Menno's gemeente-opbouwende arbeid stonden zijn theologische werken, eerder praktische handboeken dan systematische uiteenzettingen. Aan het *Fundamentboek* (1539-1540) is een apart hoofdstuk gewijd. In het artikel 'Menno Simons over doop en avondmaal' (*Vox Theologica* 29 (1958-59), 144-151) heeft de schrijver ons reeds een voorproef hiervan gegeven. En in dit artikel (145) en in het onderhavige werk (87) herinnert hij eraan dat niet zozeer dooppraktijk en avondmaalsopvatting maar hun ecclesiologie de Anabaptisten kenmerkt. De kerk is daar, waar het evangelie recht geleerd en de sacramenten op de juiste wijze bediend worden; maar andere kenmerken worden daaraan toegevoegd: de gehoorzaamheid aan het Woord in de vrome levenswandel en de broederliefde, het vrijmoedig belijden van de naam van Jezus en het lijden om der wille van die naam. Dat de gemeenteopvatting het conflict over ban en mijding heeft uitgelokt – het grote verdriet van Menno's levensavond – doet niets af aan de legitimiteit van de vraag naar het in, maar niet van de wereld zijn der christelijke gemeente. Ook het Munsterse avontuur had tot bezinning op deze vraag gedwongen. Is met de afwijzing van het revolutionaire element bij de oorspronkelijke Wederdopers ook een verzwakking van het eschatologische karakter van de beweging ingetreden? Op dit punt van Menno's geloofsleven licht de schrijver ons niet in. Overigens is dit een verantwoorde kerkhistorische studie, in een geslaagd evenwicht van eenvoud ten behoeve van de belangstellende leek en wetenschappelijke degelijkheid (dank zij aantekeningen, uitvoerige literatuurlijst en register). Deze aanwinst voor de Mennonitica bevat enkele illustraties.

Leiden

J.-W. S.

GERHARD EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. 256 blz., gebonden DM 11.—, ingenaaid DM 8.—

De schrijver lijkt goed bekend met Heideggers begrip der 'Frage'. Dit begrip impliceert dat het vragend subject door de wijze waarop hij vraagt een specifieke relatie legt tot zijn object. Het subject is dus mede bepalend voor de kennis-situatie en vormt daar deel van. Dit geldt in het bijzonder voor het geloof, waar men slechts van binnen, uit de geloofssituatie, kan kennen. Alleen van binnenuit stelt men de juiste vragen die in het geloof hun antwoord vinden, – in welke antwoorden

weer het geloof z'n bevestiging vindt. Tillich zou dit de theologische cirkel noemen.

Vanuit dit gezichtspunt stelt Ebeling de vraag naar het christelijk geloof; en wel als een historisch, de concrete mens betreffend phenomenon.

In deze lijn ziet hij de bijbel als neerslag van een levend concreet geloven; echter géén norm van geloofsvoorstellingen of bron van historische feiten. Juist vanuit deze zienswijze komt het historische onderzoek tot z'n recht als kennis van de concreet-historische werkelijkheid van het geloof. In dit geloof dat in en met de historische gegevens z'n eigen weg gaat, wordt de vrijheid zichtbaar. Zo wordt de moed tot geloven, de moed tot vrijheid.

Ons voornaamste bezwaar bij dit alles ligt in het ontbreken van verdergaande methodische bezinning.

Formeel gaat de schrijver uit van Heideggers analyse der vraag. Door gebrek aan systematische bezinning hierop stuiten we inhoudelijk nog op vele opvattingen die alleen mogelijk zijn vanuit een idealistisch objectiviteitsdenken. Zo bijv. de verabsolutering van het christendom als 'de' godsdienst. Bij alle goede dingen geeft de schrijver aldus helaas ook een stuk theologische spraakverwarring.

Hengelo (O.)

J. C. M. VAN DER SLUIJS

KURT HUTTEN, *Geloof en Sekte*. Het sektarisme als anti-reformatorisch geloofsverschijnsel. Zijn doelstelling en zijn tragiek. Vertaald door Ds. J. J. Poort. T. Wever, Franeker z.j. 160 blz., gebonden f 7.90

Na Huttens *Seher, Grübler, Enthusiasten* (Stuttgart 1950) verscheen *Die Glaubenswelt des Sektierers*. Das Sektentum als antireformatorische Konfession. Sein Anspruch und seine Tragödie (Hamburg 1957), waarvan in 1959 de Nederlandse vertaling is verschenen. De schrijver poogde in dit laatste werk de fundamentele tegenstellingen tussen de protestantse kerken en de sekten aan het licht te brengen. Ofschoon ook ingegaan wordt op de vragen van de sekten aan de kerk, en enige regels gegeven worden voor het gesprek met de sekten, is het toch in de eerste plaats een apologetisch geschrift (geworteld in het *sola fide, sola gratia, sola scriptura*), al was dat niet 's schrijvers bedoeling. De vertaler heeft dat apologetisch karakter beter onderkend bijkens de vertaling van de titel in de Nederlandse uitgave. Dat hij de verantwoording van de oorspronkelijke titel in het voorwoord van de schrijver aldus ook een andere wending moest geven, deerde hem blijkbaar niet. De Duitse achtergrond komt op blz. 64 wel heel sterk aan het licht: 'begeestering' is een germanisme; 'Golgotha ... een innerlijk Stalingrad voor de mens' is een van die grove vergelijkingen waarmee de christelijke letteren geplaagd worden sinds de Brief van Barnabas.

Over de sekten bestaan wel betere, ook oorspronkelijk-Nederlandse werken. De vertaling is wellicht nuttig als handleiding voor kerkeraadsleden die te maken hebben met propaganda van sekten in de gemeente. Juist daar ligt immers vaak het zwaartepunt van sektarische zendingsijver, zoals Hutten vaststelt.

Leiden

J.-W. S.

J. H. NEDERHOOD, *The Church as Mission and the Educated*. A study of the Church's mission relationship to educated individuals in America. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. XII+163 blz., ingenaaid f 5.90

De kennis van het leven der Amerikaanse kerken is in Europa veelal beperkt tot enkele min of meer vanzelfse associaties als revivalprediking, sects, community-organisation, pragmatisch-psychologische aanpak, theologie-in-kinderschoenen. Studies met nadere informatie zijn niet overbodig; zeker niet waar het gaat om de verhouding van de kerk tot de ontwikkelden, want daar past allerm minst het beeld van het zo levendige Amerikaanse Christendom. Juist daar staat de kerk tegenover een ver voortgeschreden saecularisatie en in een ware zendingssituatie.

Het is een verdienste van de onderhavige studie – die de schrijver diende als proefschrift aan de V.U. (vroegere studie in Grand Rapids) – dit laatste naar voren gebracht te hebben. In het materiaal en de opbouw van zijn analyse van de situatie steekt ook zeker een en ander, wat van belang is. Toch geloof ik niet, dat dit boek ons inzake de met die situatie gegeven problemen veel verder gebracht heeft.

De voornaamste hindernis tot een betere behandeling van de zendingsverhouding

van de kerk tot de ontwikkelden ligt m.i. in de eenzijdige kerkbeschouwing van de schrijver. *Essentieel* is voor hem het 'supernatural', 'spiritual' wezen van de kerk en het goddelijk gezag van haar kèrugma en 'parrèsia' (vrijmoedigheid). In zijn bijbelse oriëntering (Ch. I), alleen op gegevens uit Hand. gebaseerd, missen we de reflectie op de betrokkenheid van het werk des Geestes op het menselijke, historische en materiële (het ontbreken van een christologische fundering van de zending werkt daartoe mee). – Ondanks wat de titel van het werk mag suggereren, blijft bij een dergelijke visie de zending der kerk iets *accidenteels*. Vgl. de bepaling van blz. 19: 'Mission comes into being at the border of the Church... when the Church's supernatural being contacts the world'.

Met zijn centrale idee hangt ook samen, dat de schrijver te weinig meeleeft met de riskante noodzaak van het ingaan van de kerk in de maatschappij (hoewel hij terecht de vinger legt bij een aantal ontsporingen op dit punt); dat zijn wijze van denken over de saecularisatie van cultuur en wetenschap weinig genuanceerd is en dat de door hem aangevoerde gegevens omtrent de 'educated' een vrij stereotyp, patriarchaal klinkend commentaar ontvangen. Om verder nog slechts één punt te vermelden: ik voel er bezwaar tegen om het pessimisme, de aporie en nood van de intellectuele wereld beschreven te zien als het aanknopingspunt en dé kans voor de christelijke verkondiging (blz. 117 vv.).

Het zou intussen de moeite waard zijn ons door deze dissertatie de weg te laten wijzen naar een problemen-veld, dat ook ten onzent nog té weinig bewerkt wordt.

Typografisch laat het boek zich goed lezen; een enkele drukfout: Lesslie Newbigen i.p.v. Newbigin (blz. 21).

Utrecht

J. F. V. d. K.

Aankondigingen

P. MONTET, *Das alte Aegypten und die Bibel* (Bibel und Archäologie 4). EVZ – Verlag, Zürich 1960. 227 blz., gebonden S.Fr.17.60

Dit is een vertaling door M. Thurneysen van het Franse origineel (1959). De vertaler heeft blijkbaar uitgebreide noten mogen toevoegen, soms ook passages in de tekst. Waarom hij dat mocht is niet duidelijk, want hij weet niet beter te doen dan zijn aantekeningen te vullen met lange citaten uit andere boeken, die in de eerste plaats bedoeld zijn voor de niet-vakman. Zijn lectuur omvat Otto's *Aegypten*, Erman's *Literatur* en voor het O.T. een Franse vertaling van Albright's *Archaeology*, Noth's *Welt des A.T.* en een aantal bijbelvertalingen. Thurneysen heeft met zijn amateuristische ingrepen Montet's boek zeker niet verrijkt, misschien wél verkocht. De Franse uitgave zal inmiddels hier te lande genoegzaam bekend zijn.

Amsterdam

J. C. DE M.

FRIEDRICH HEER, GERHARD SZCZESNY, *Geloof en ongeloof*. Een briefwisseling. Moussault's Uitgeverij N.V., Amsterdam 1960. 132 blz., ingenaaid f 4.90

De briefwisseling, gevolgd op *De toekomst van het ongeloof*, heeft ook hier te lande reeds algemeen de aandacht getrokken. Wij volstaan daarom met een aankondiging en verwijzen de lezer naar de beschouwingen van K. H. Miskotte, *In de Waagschaal* 15 (1959-60), 560-561; 16 (1960-61), 4-5; en J. Sperna Weiland, *Wending* 15 (1960-61), 807-816.

Warmond

J. S. S.

Personalia

NIC. H. RIDDERBOS, geb. 1910; sinds 1950 hoogleraar in de vakken van het O.T. aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Voornaamste publikaties: *De 'werkers der ongerechtigheid' in de individuele Psalmen*, diss. V.U., Kampen 1939; *Psalmen en cultus*, Kampen 1950; *Beschouwingen over Genesis I*, Assen 1954 (*Is there a conflict between Gen. I and natural science?*, Grand Rapids 1957); *Israëls profetie en 'profetie' buiten Israël*, Den Haag 1955; Gen. 1 : 1 and 2, OTS 12 (1958), 214-260; *De Psalmen*, I, (K.V.), Kampen, ter perse; voorts verschillende artikelen, zie bijv. *Vox Theologica* 10 (1939), 181vv., 15 (1944), 98 vv., 24 (1954), 93vv.

De spiegel in het bijgeloof

*'Spiegel, noch nie hat man richtig verstanden,
was ihr in eurem Wesen seid.'* (R. M. RILKE)

Wie¹ voor de taak staat, iets te schrijven over de spiegel in de godsdienst en zich nog niet omtrent dit onderwerp heeft georiënteerd, vraagt zich wellicht af, wat deze twee substantiva toch wel met elkaar te maken kunnen hebben. Men zal geneigd zijn, de spiegel te associëren met begrippen als vrouw, harenkammen, ijdelheid; maar met de godsdienst? Wanneer men zich echter in het onderwerp gaat verdiepen, blijkt het dat datgene wat men altijd als een nuttig huishoudelijk voorwerp beschouwde, allerlei eigenschappen bezit die ver boven het materiële uitgaan. En ook wie weinig bespiegelend van aard is, zal moeten erkennen dat de spiegel een aardige bijrol speelt in veel hoofdgodsdiensten en een hoofdrol in veel bijgeloof, zodat bestudering ervan alleszins de moeite waard is. Wij willen ons nu speciaal gaan bezighouden met de functie van de spiegel in het bijgeloof, waarbij wij te bedenken hebben dat het woord spiegel in zeer ruime zin moet worden opgevat. Alles wat weerspiegelt kan in bepaalde omstandigheden dienst doen: glazen spiegels (vlak, convex, concaaf dan wel gebroken), kristal, metaal, het wateroppervlak, een oog, een geoliede hand, een vingernagel.

Hoewel dus blijkt, dat men zeer ruim kan zijn in de definitie van het woord spiegel, is anderzijds dit voorwerp vaak aan zeer stringente voorwaarden gebonden eer het als toverkrachtig kan gelden. Zo is het af te raden, bij de aanschaf iets van de gevraagde prijs af te dingen¹³. Voorts wachte men een geschikte nacht af (bijv. in Schwaben de kerstnacht) en begeve zich dan naar een galg of kerkhof, omstreeks middernacht. In het laatste geval dient men naakt over de omheining te springen, een gat aan te brengen in het graf van bij voorkeur een zelfmoordenaar of een kraamvrouw, en men begrave de spiegel in dit gat met het glas gekeerd naar het gelaat van de dode. Na enige tijd kan men zijn eigendom weer opgraven en met veel égards (achterwaarts lopend enz.) naar huis terugkeren. Dit proces moet drie nachten achtereen herhaald worden; de derde nacht spreekt men daarbij de naam van de duivel uit en bij het naar huis gaan wordt men dan ook wel door deze duivel gekastijd, doch het resultaat is alleszins bevredigend: met een ware toverspiegel verlaat men het kerkhof. Het verdient aanbeveling, eerst een hond of kat in de spiegel te laten kijken; blijft deze ongedeerd, dan kan men zich zelf er zonder gevaar in spiegelen⁴. In Allgau heerst het bijgeloof, dat men een spiegel toverkrachtig kan maken door hem te bestrijken met het bloed van een zwarte kat, een zwarte hen en een berggraaf.

Wat zijn toch de oorzaken die de mens ertoe bewogen hebben om aan de spiegel allerlei bovennatuurlijke eigenschappen toe te kennen? In de eerste plaats toont de spiegel, wat op geen andere manier te tonen is: het eigen gezicht. En dat nog wel in spiegelbeeld, wat links is in de spiegel rechts.

¹ Aan het eind van dit artikel vindt men een genummerde literatuuropgave. Met deze nummers corresponderen de cijfers van de noten, welke in dit betoog verwerkt zijn.

Er zit ook iets griezeligs in, dat men voor de spiegel staande opeens met zijn tweeën blijkt te zijn. Veel bijgeloof spruit voort uit deze overweging. Is het bijv. niet te begrijpen, dat men meende dat de spiegel, die van één persoon twee maakt, ook bij oogst en gezinsvorming vermeerderend kan werken? Vooral is echter van belang, dat het spiegelbeeld algemeen beschouwd wordt als de dubbelganger of liever nog als de ziel van de zich spiegellende persoon.

De wetende spiegel

Dat wat de mens met zijn ogen niet kan waarnemen, nl. zijn eigen gelaat en al wat achter hem ligt, dat ziet de spiegel. Het is dus niet verwonderlijk, dat in hem een bron van kennis en wijsheid werd gezien. Zo is in China het woord *tùng*, = doordringend, omvattend, een bekend adjectief bij de spiegel en veel Chinese spreuken zijn gebaseerd op een gelijkschakeling van spiegel en inzicht (bijv.: 'de waterspiegel is een verstandig mens' en: 'wanneer het innerlijk van de wijze in rust is dan is het als een spiegel van hemel en aarde, als een spiegel van 100000 dingen') ⁷.

Niet alleen is de spiegel de bij uitstek verstandige, maar hij houdt zijn kennis ook niet vóór zich, hij is bereid desgevraagd zijn kennis te openbaren. Dit kan op vele manieren gebeuren; de eenvoudigste methode is die volgens welke de spiegel begiftigd is met een menselijke stem, zoals in het sprookje van Sneeuwwitje.

Wij kunnen wat de wetende spiegel betreft onderscheiden: a) zijn waarzeggend en b) zijn voorspellend vermogen.

a) *de spiegel als waarzegger*. Wij kennen de spiegel als waarzegger vooral nog uit de kristallen bollen waarmee tovenaars en heksen vanaf de Middeleeuwen in de weer zijn en waar van alles in te zien blijkt. Het hoeft niet beslist kristal te zijn, in Schotland zijn bijv. gepolijste stenen gevonden, die eens dienst hebben gedaan als zulke toverspiegels ⁵. De spiegel vertelt de absolute waarheid, onbarmhartig. Men denke aan het stoutmoedige spiegeltje uit Sneeuwwitje, dat steeds maar weer weigerde, de boze stiefmoeder de schoonste van het hele land te noemen. Een aardige variant vindt men in Kappel, waar de spiegel een sprekende hond is die Spiegel heet ⁴. Een pratende spiegel ging de rationalistische Kappelenaren kennelijk te ver, een sprekende hond – dat kon nog.

Zo alwetend is de spiegel, dat voor hem geen vermomming opgaat; zelfs hij die zich onzichtbaar heeft gemaakt, wordt ontmaskerd.

Er zijn twee groepen mensen die bijzonder geïnteresseerd zijn in de onthullende spiegel, nl. zij die bestolen of behekst zijn en zij die verliefd zijn. Beide partijen worden door de spiegel geheel tevreden gesteld.

Immers, de spiegel wijst aan, waar zich gestolen goederen bevinden, meestal zelfs met de dief erbij ⁴. In Zürich heeft de spiegel zich zo ontwikkeld, dat hij de dief kan laten sterven, terwijl de rechter hem alleen maar in de hand hoeft te houden ¹³. Ook heksen worden feilloos door de spiegel ontmaskerd. Erg praktisch bleek het, om van het spiegelbeeld van dief of heks een stukje van het oor of van de neus af te knippen, zodat de betrokken persoon daarmee ook in werkelijkheid voor altijd gebrandmerkt was. Grappig is, dat in Mecklenburg de spiegel haast altijd de moeder van de behekste als heks zou aanwijzen ¹³. De suggestie zal bij

deze zaken wel een grote rol gespeeld hebben, evenals bij het aanwijzen van de geliefde.

Het spreekt vanzelf, dat een liefhebbende echtgenote graag wil weten wat haar man uitspookt wanneer hij op reis is. De Germaanse vrouwen konden hiervoor bij de spiegel terecht, die hun de gangen van hun echtgenoot duidelijk aantoonde ⁶. Walter Scott vertelt in *The Lay of the last minstrel*, hoe Agrippa van Nettesheim aan de graaf van Surrey zijn geliefde laat zien in een toverspiegel. Gelukkig was deze juist doende, de gedichten van haar minnaar te lezen. In Servië verschijnt in de Kerstnacht aan het meisje haar geliefde in de spiegel lachend, liggend of hangend, alnaar hij gezond, dood of ziek is.

In dit verband van de spiegel als waarzegger moet nog gewezen worden op de zgn. wereldspiegel die laat zien hoe het overal ter wereld toegaat – Alexander de Grote bezat er een, hetgeen hem gezien zijn successen zeer te stade is gekomen – en op de aardspiegel, die de gave heeft verborgen schatten aan het licht te brengen. In Hongarije wordt geloofd, dat wie met een dergelijke aardspiegel op witte donderdag op een graf gaat zitten, dat jaar een schat zal vinden als hij een vlammetje in de spiegel heeft zien oplichten. In 1868 bracht een aardspiegel op een auctie te Parijs nog 25500 francs op!

b) *de voorspellende spiegel*. Ook hier zijn het twee soorten mensen die zich in hun wanhoop tot de spiegel wenden; in de eerste plaats zij die uitsluitel wensenzake ziekte of dood en in de tweede plaats wederom de verliefden. Wat het eerste betreft: bekend is het geloof, dat de spiegel op oudejaarsavond toont wie het komende jaar sterven zullen ⁴. Voor de Joodse bijgelovige geldt het ontbreken van een spiegelbeeld als een doodsaankondiging. In China begeeft men zich op oudejaarsavond op straat met een spiegel tegen de borst gedrukt en wat men dan het eerste tegenkomt geldt als een voorteken voor het komende jaar ⁷. Pausanias vermeldt een waterorakel te Patrae. Nadat men de goden op de voorgeschreven wijze benaderd had en een spiegel had laten zakken tot op het wateroppervlak, kon men uit het uiterlijk van de spiegel opmaken, of de betreffende zieke genezen zou.

Wat de verliefden betreft valt het op dat het voornamelijk leden van de vrouwelijke kunne zijn die de spiegel hanteren. Van de vele mogelijkheden om de a.s. man te ontdekken worden hier enige genoemd. Vrij fantasieloos zijn de kijkkastjes, die op jaarmarkten in Duitsland toch nog altijd vele trouwlustige meisjes fascineren. In Oostenrijk gaat het meisje in de Sint-Thomasnacht met een brandende kaars de natuur in en ziet dan het beeld van haar a.s. geliefde. Gemakzuchtigen kunnen thuisblijven en hetzelfde resultaat verkrijgen door te kijken in een bak water met wijn vermengd, die ze daartoe in de kelder hebben gezet. Wanneer ze dan niets ziet, ja dan ziet de toekomst er vreugdeloos uit. Ziet ze echter wel een mannengezicht, dan kan ze aan de streepjes op zijn voorhoofd aftellen hoeveel jaar ze met hem getrouwd zal zijn. In Moravië kan een meisje in een spiegel tegenover de deur haar toekomstige aanbieder zien, wanneer zij in de Andreusnacht tijdens de mistijd naakt de kamer heeft aangeveegd ¹³. Met deze voorbeelden moge de voorspellende macht van de spiegel inzake de belangrijkste levensproblemen voldoende zijn aangetoond.

De werkende spiegel

a) *de werking als nadelig ondervonden*. Algemeen wordt de spiegel geacht een grote toverkracht te bezitten. Κάτοπτρον betekent dan ook speciaal: magische spiegel. Dit brengt met zich mee, dat er voor gewaarschuwd wordt, er gedachteloos mee om te gaan. Het is in Silezië al gevaarlijk om een spiegel op de grond te laten liggen met het glas naar boven. Ook het zitten onder een spiegel brengt ongeluk voort - of je trouwt binnenkort. In Dalmatië moet wie tegenover een spiegel zit aan een tafel waaraan 13 personen aanzitten, spoedig sterven³. Meestal is het echter het kijken in een spiegel, dat zo gevaarlijk is. Joden die dit op Sabbath doen krijgen onzichtbaar doch wel voelbaar een oorvijs toegediend¹², wat meer zal samenhangen met de verontwaardiging van de puritijnse rabbijnen dan van de spiegel.

Het zijn vooral de kwetsbaren, die zich te hoeden hebben: kinderen, zieken en zwangere vrouwen. Kinderen die in de spiegel kijken worden lelijk (Thüringen), gaan stotteren (Frankrijk), worden ziek, dom of gaan dood. In Bohemen is de geelzucht hun lot⁴. Volgens de Japanner krijgt zo een kind later tweelingen¹², wat te verklaren is uit het feit dat er op het moment dat het kind kijkt twee gelijke kinderen zijn. Ook bestaat wel het geloof dat een kind, dat nog nooit in de spiegel heeft gekeken, zichzelf in de hand kan zien.

Volgens Aristoteles maakte de blik van een menstruerende vrouw de spiegel dof, terwijl die volgens Plinius daarop weer helder werd wanneer zij ook de achterzijde bekeek. In Silezië en Mecklenburg kan een kraamvrouw allerlei griezeligs in de spiegel zien¹², gelijk de spiegel überhaupt als een rijk van geesten en doden beschouwd werd². Zo keek een 14-jarig meisje in Venetië eens zolang in de spiegel tot ze door de duivel behekt was¹² en ook minder grote ijdeltuiten kunnen hem in de spiegel zomaar achter zich zien staan. Ook met de dood staat de spiegel in betrekking. In Melanesië bevindt zich ergens een poel en wie daarin kijkt moet sterven. In Oldenburg moet sterven wie in een sterfhuis in een spiegel kijkt³ en ook elders wordt vaak in een sterfhuis de spiegel omgekeerd of met een doek omhuld; in het Eertsgebergte zelfs alles wat glimt tot de klok toe. Waarschijnlijk ligt hieraan de gedachte ten grondslag, dat het verdubbeld vermogen van de spiegel een tweede sterfgeval kan veroorzaken, of dat de ziel van de dode die nog in huis rondwaart na een blik op de spiegel deze als vaste woning zou gaan betrekken tot schade van het huisgezin.

b) *de positieve werking van de spiegel*. Alleen reeds het feit dat het een ramp is wanneer een spiegel breekt, is een bewijs uit de indirecte rede, dat een gave spiegel een kostbaar bezit is. Het breken van een spiegel betekent 7 jaren ongeluk of in geen 7 jaar trouwen⁴. Het schijnt dat Napoleon zich eens ontzettend heeft opgewonden toen er een spiegel brak.

Zoals we zagen, kan een spiegel de dood veroorzaken; evenzeer kan hij genezend optreden. In Syrië en China⁴ is het leggen van een spiegel op het voorhoofd een uitstekend middel tegen hoofdpijn en in India heeft het zich spiegelen in een kroes olie een gunstige uitwerking. In China kon men afgeholpen worden van wonden, door een vijand toegebracht, door in een bronzen spiegel te staren¹². Een Chinees arts verzekert ons, dat men wurmen die neus en oor zijn binnengedrongen er weer uit haalt door

er een spiegel tegenaan te houden. Een wat recenter verhaal dateert uit 1739, toen in de acten van Parijs vermeld werd dat een spiegel de boze sappen absorbeert van wie ervoor gaat staan¹. In Duitsland draait men in de ziekenkamer van een epilepticus de spiegel om: immers, de ziekte is veroorzaakt door verdraaiing van het spiegelbeeld en nu tracht men dat weer recht te draaien.

Onweer en hagel zijn af te weren doordat men een spiegel in hun richting houdt⁴. Hierdoor schrikken nl. de woeste elementen van zichzelf.

Daarentegen kan men de geliefde juist aantrekken, bijv. op de volgende wijze. Men gaat met twee brandende lichten voor de spiegel staan, roept driemaal de naam van de geliefde of begint luidkeels te lachen – en prompt verschijnt zijn beeltenis in de spiegel. Het is dan echter verboden, om te kijken.

Wil een Engels meisje dromen van haar geliefde, dan moet ze zijn naam op een stuk papier schrijven, dit verbranden, de as in een stuk papier wikkelen en dit op een spiegel leggen, die ze van een kruisteken voorzien heeft en tenslotte dit geheel onder haar hoofdkussen leggen. In China hangt men vaak een spiegel boven het echtelijk bed, ter bevordering van huwelijksgeluk en kindertal. Vaak worden op zulke spiegels dan ook vruchtbaarheidssymbolen aangebracht. Trouwens, in het algemeen worden er in China spiegels aan bedden en muren gehangen ter bescherming tegen het boze oog⁷. Het is immers één der belangrijkste functies van de spiegel, dat hij beschermt tegen boze machten, zoals we ook zagen dat hij onweer afweert. Daarom wordt vaak een spiegel bij een baby in de wieg gelegd, daarom dragen in Tunis de vrouwen¹² en in Athene de paarden⁷ stukjes spiegel om hun hals, daarom draagt een Indische barbier – haar-knippen is een zaak die boven het natuurlijke uitgaat – voor de veiligheid een spiegel bij zich. Waarschijnlijk is het ook daarom, dat men de doden veelal spiegels meegaf in het graf; al wordt ook wel gemeend dat ze hier alleen een praktische functie hadden⁴.

De spiegel beschermt tegen demonen, heksen en monsters. De verklaring die Palladius (1, 35, 15) ervan geeft komt me zeer aannemelijk voor: de monsters schrikken van hun eigen beeld, ze worden vernietigd door het aanschouwen van zichzelf (autofascinatie). Het kan echter ook zijn, dat de spiegel de ziel van het monster in zich opneemt en hem daardoor beheerst. Er zijn vele prachtige verhalen over griezelige basilissen, die werden gedood doordat men ze een spiegel voorhield. Zo zat er eens een skoffin op een kerktoeren ergens in IJsland. Het gevolg was dat het kerkbezoek tot nul daalde, tot de pastoor op het idee kwam, een spiegel aan een stok te binden en deze het dier voor te houden. Terstond tuimelde het monster van de toren en stierf¹².

Ook temt men in Duitsland gewone huisdieren door ze driemaal in de spiegel te laten kijken. Men houdt zo ook zijn kippen bij huis, daarbij zeggend: 'Putte, komm wieder!'¹³

In één van Grimms sprookjes wordt verteld, hoe een meisje een tovenaars vernietigde door hem in de glanzende steen van zijn eigen ring te laten kijken. Ook heksen worden afgeweerd, doordat men een spiegel in huis of stal hangt. Meyer veronderstelt, dat heksen die ergens komen en zichzelf in de spiegel zien denken: 'hier is al een heks' en omwille van de concurrentie hun heil elders zoeken.

Hoe dit zij, aan de beschermende macht van de spiegel tegen de elementen, geesten, monsters en heksen behoeft niet langer getwijfeld te worden.

Spiegel, schaduw en ziel

Verschillende volken hebben slechts één woord voor spiegelbeeld, schaduw en ziel, of gebruiken deze woorden door elkaar. Bijv. bij de Arowaken: ueja = schaduw, ziel en beeld. Bij de Aboponen: lookal = schaduw, beeld, ziel, echo ⁸. Men bedenke ook dat *σκία* en *εἶδωλον*, resp. schaduw en beeld, beide schim kunnen betekenen.

Het verband tussen schaduw en spiegel is gemakkelijk te begrijpen. Vóór de ontdekking van de spiegel bezat de mens zijn schaduw als de getrouwe afbeelding van zijn persoon, zijn platte, gewichtloze, ruimteloze *alter ego*. Al deze eigenschappen bleek de spiegel ook te hebben; ook het spiegelbeeld was 's mensen dubbelganger. Evenals de schaduw werd ook het spiegelbeeld gezien als iets reëls. Zo werd Narcissus verliefd op zijn eigen beeld; hij moet dit dus als iets wezenlijks beschouwd hebben. Pausanias gaf hier later een nog tastbaarder vorm aan, door het spiegelbeeld als Narcissus' tweelingzuster voor te stellen. Niet alleen is het spiegelbeeld reëel, het is ook een deel van de persoon. Bekend is het verhaal van Darwins zoontje, dat bij het horen van zijn naam prompt naar de spiegel liep. Het is dus duidelijk, dat men in schaduw en spiegelbeeld een stuk van zijn wezen ziet. Hierop is ook het geloof gebaseerd dat wie zijn schaduw of spiegelbeeld verloren heeft, moet sterven. Ja, het beschadigen alleen al betekent ongeluk, aantasting, van het schaduwbeeld betekent aantasting van de persoon; wie in een gebroken spiegel kijkt zal sterven. De omgekeerde gedachte, dat juist wie in een gave spiegel kijkt komt te overlijden, berust op dezelfde opvatting. De spiegel, die het beeld van de mens in zich opneemt, neemt daarmee zijn ziel op en heeft nu macht over die mens. Ik herinner aan het 14-jarige meisje uit Venetië, dat door de duivel bezeten werd, of ik denk aan Dionusos Zagreus die in de macht der Titanen kwam op het ogenblik dat hij zijn spiegelbeeld prijs gaf. Men denke ook aan de angst van veel primitieven voor gefotografeerd worden: wie je beeltenis bezit, bezit daarmee immers ook je ziel. Daarom is het ook zo erg als een spiegel breekt: alle huisgenoten hebben er wel eens een blik in geslagen en hun zielen zitten nu in de spiegel opgesloten.

Spiegel en water

Het waarzeggen door middel van het wateroppervlak komt voor bij Syriërs, Arabieren, Joden en in veel Europese landen. De druïden konden waarzeggen door met een toverstaf het water te beroeren en in Griekenland maakten de zieners veelal gebruik van kleine jongetjes, die in een kruik water tuurden en vertelden wat zij zagen ². Misschien moet ook de oudtestamentische tekst Gen. 44 : 5 'is deze (beker) het niet, waaruit mijn heer drinkt en waarmee hij de toekomst pleegt te voorspellen' zo begrepen worden, dat Jozef placht waar te zeggen uit het wateroppervlak van een gevulde beker.

Hoe komt het water aan deze waarzeggende kracht? Op die vraag moet het antwoord wel luiden, dat naast het geheimzinnige van het opkomen uit de diepte, het speciaal het weerspiegelend karakter is, dat het tot deze functie heeft gebracht. De parallellen die er zijn tussen spiegel en water zijn vele. Evenals het kijken in een spiegel kan ook het kijken in water dodelijke gevolgen hebben (de poel in Melanesië). Het gebruik in Bohemen, de waterton om te gooien bij een sterfgeval, is slechts een variatie op het bedekken van spiegels in een sterfhuis. Evenals het kijken in een spiegel genezende uitwerking kan hebben brengt ook het kijken in een kroes olie genezing. Dit naast en door elkaar gebruikt worden van water en spiegel is ook heel logisch, want het water is voor de mens de eerste spiegel geweest. Zo noemden de Bakari in Centraal-Brazilië toen zij voor het eerst met spiegels in aanraking werden gebracht, deze 'water' ⁶.

Het verband tussen spiegel en water komt in het bijzonder tot uiting in hun relatie tot de aarde, die geesten en doden herbergt. Het water komt op uit de schoot der aarde en staat in directe relatie met de onderwereld, waarvandaan het doden en geesten met zich mee kan nemen. Ook de spiegel onderhoudt relaties met de aarde blijkens de zgn. aardspiegels, waarvan het handvat met aarde gevuld is. De zieners die deze raadplegen, aanschouwen daarin de geesten van gestorvenen, die antwoorden op de hun gestelde vragen ¹⁰. Het lijkt me zeer aannemelijk, dat de spiegel zijn functie als woonplaats van doden en geesten te danken heeft aan zijn oudste voorvader: het water.

Omwillen van de plaatsruimte hebben wij ons bij het vullen van deze bladspiegels moeten beperken tot de spiegel in het bijgeloof; zijn functie in de cultus van de verschillende godsdiensten hebben wij buiten beschouwing moeten laten. Desondanks heeft de spiegel ons met zijn toverkracht onder zijn bekering weten te brengen. Hij deed zich aan ons voor met al de grilligheden van zijn karakter. Met zijn gevaarlijke eigenschappen: de omgang met de spiegel bleek immers vaak de naaste gevolgen te hebben, van stotteren tot het krijgen van de geelzucht toe. Maar hij bleek ook zijn plezierige kanten te hebben. De spiegel weet meer dan wij weten; hij geeft antwoord op vele vragen en toont dieven en a.s. echtgenoten naar believen. Hij heeft de macht om monsters te vernietigen, ja, om huisdieren te temmen. En wanneer wij lezen dat in Cornwall nog heden ten dage tovenaars en heksen de kristallen bol hanteren, kunnen wij alleen maar hopen, dat deze kunst tot in lengte van dagen in ere zal worden gehouden.

Groningen

Leonie W. Beek

Geraadpleegde literatuur:

¹ J. BRAND, *Observations on the popular antiquities of Great Britain*, London 1870.

² JAC. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Göttingen 1835.

³ K. HABERLAND, 'Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker', *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 13 (1882), S. 324-347.

⁴ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 9, Berlin 1938-41, s.v. Spiegel (Bieler).

⁵ G. F. HARTLAUB, *Zauber des Spiegels*. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst, München 1951.

⁶ J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 8, 1915, s.v. Mirror (A. E. Crawley).

⁷ H. KOSTER, *Symbolik des chinesischen Universalismus*, Stuttgart 1958.

- ⁸ R. MERINGER, 'Der Spiegel im Aberglauben', *Wörter und Sachen* 8 (1923), S. 17-23.
⁹ JUL. VON NEGELEIN, 'Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben', *Archiv für Religionswissenschaft* 5 (1902), S. 1-37.
¹⁰ MARTIN NINCK, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Leipzig 1921.
¹¹ *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung ed. G. Wissowa, W. Kroll, XI/i, Stuttgart 1922, s.v. Κάτοπτρον (v. Netoliczka).
¹² S. SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwandtes*, Berlin 1910.
¹³ A. WUTTKE, *Der Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Berlin ³1900.

Merleau-Ponty (1908-1961)

Op 4 Mei overleed de grote Franse wijsgeer Maurice Merleau-Ponty t.g.v. een hartverlamming. Zijn heengaan heeft grote beroering gewekt onder allen die hem uit zijn geschriften kenden.

Merleau-Ponty werd in 1908 te Rochefort-sur-Mer geboren. Aanvankelijk leraar aan het lyceum te St. Quentin en te Lyon, werd hij spoedig verbonden aan de Sorbonne. In 1953 werd hij hoogleraar aan het Collège de France. Zijn inaugurele rede had tot titel: *Éloge de la Philosophie*.

Merleau-Ponty was een uitzonderlijk begaafd en oorspronkelijk denker. Hij wordt als één der knapste koppen van de huidige Europese wijsbegeerte beschouwd. In ons land is zijn invloed vooral bespeurbaar bij denkers als Van Peursen, Kwant en Buytendijk, om slechts enkele namen te noemen.

Behalve door zijn fenomenologie genoot hij bekendheid als politieke figuur. Zo was hij regelmatig medewerker aan het weekblad van Mendès-France *l'Express*. Aanvankelijk vond men vele artikelen van zijn hand in het existentialistische tijdschrift *Les Temps modernes*. Het publiek sprak graag van de groep rondom Sartre, waarin het ook Merleau-Ponty betrok. Vaak heeft hij onverholen zijn instemming betuigd met de politieke achtergronden van Sartre's wijsbegeerte; ja, hij was met hem één der stichters van de progressieve partij: Rassemblement démocratique révolutionnaire (R.D.P.), die reeds lang is opgeheven. Waar Sartre vaak bloot stond aan laaghartige en vaak absurde aanvallen van zijn tegenstanders, heeft Merleau-Ponty niet zelden getracht, in scherpe reacties zijn geestverwant te rehabiliteren. En waar hij het niet met hem eens was, ontzag hij hem in een prijzenswaardig stilzwijgen. Toch spitsten zich de tegenstellingen gaandeweg toe. Reeds lang was de periode van stille verdraagzaamheid voorbij. In *Sens et non-sens* was er nog waardering, in de *Phénoménologie de la perception* werd de kritiek op Sartre voelbaar in nog anonieme schermutselingen; maar in *Les aventures de la dialectique* bereikt de kritiek wel haar klimax, met name in het vijfde hoofdstuk: 'Sartre et l'Ultrasocialisme'. Dat houdt een scherpe reactie in tegen Sartre's positie t.a.v. de communistische politiek, en is in feite een vernietigende aanval op diens gehele wijsbegeerte. Zijn *Humanisme et terreur* is vooral een politiek geschrift. Hierin heeft hij openlijk uitgesproken, dat het Marxisme een 'avenir d'humanisme' heeft. Zijn sympathie voor het Marxisme hangt vooral samen met de doorleefde overtuiging dat ons denken, onze moraal en ons recht bepaald worden door de wisselende economische structuur en dat met haar historische evolutie ook het

geestelijk leven zou veranderen. Vandaar dat hij koos voor het revolutionaire als de historische norm, waaraan onze gedragingen zich dienen te meten. Zijn conclusie is uiterst radicaal: de mens heeft in zijn politieke situatie geen keuze tussen zuiverheid en geweld, maar tussen verschillende vormen van geweld. Men moet dan ook niet twisten over de vraag of het geweld al dan niet de basis der politiek moet zijn, maar hierover, wat de zin en de toekomst ervan is. Alleen wanneer men buiten de historische situatie staat kan men zich van geweld onthouden en zijn handen schoon houden. Waar het algemeen geldt dat de waarheid in beweging is, betreft dit in bijzondere mate de historische waarheid. Waar het recht van de 'bourgeoisie' gebaseerd is op het verleden, daar gaat de revolutionair van een waarheid uit, die in haar beweging de toekomst grijpt. Men is op grond hiervan geneigd, Merleau-Ponty een communistische politiek toe te dichten. Het is waar, dat hij op sympathieke wijze de marxistische gedachte van Lenin, Lukács en Trotskij geanalyseerd heeft; maar toch, een communist is hij nooit geweest. Zijn laatste bundel *Signes* geeft blijk van een veel minder extreem standpunt. Hier toont hij zich als de wijsgeer die zich niet vastlegt op een bepaalde ideologie, maar die onbevooroordeeld de totale werkelijkheid vanuit breed-wijsgerig standpunt beschouwt. Als fenomenoloog was Merleau-Ponty het meest bekend. In zijn genoemde fenomenologie klopt het hart van zijn wijsgerig denken. Duidelijk herkent men in dit werk de fundamentele invloeden van de latere Husserl. De inleiding is in dit verband instructief. Hier poogt hij de onderstellingen der fenomenologische methode in een zuivere vorm te beschrijven met behulp van Husserliaanse structuren. In scherpe oppositie tegen de objectiverende tendenties van het wetenschappelijk onderzoek wil hij achter het scientisme terug tot de dingen zelf: de ervaring. 'Alwat ik weet van de wereld, zelfs door de wetenschap, weet ik vanuit mijn ervaring van de wereld, zonder welke de symbolen der wetenschap niets te zeggen zouden hebben'. Het is de fenomenologie te doen om de oorspronkelijke ervaringswereld, die in de klassieke wijsbegeerte verborgen bleef achter het idealistische systeem van het absolute *cogito* en het realistische van een pasklaar gegeven werkelijkheid. De wereld is geen object en de waarneming, haar subjectief correlaat, is geen kennen: 'percevoir, c'est croire à un monde'. Er is geen waarneming zonder wereld en geen wereld zonder waarneming. Zo is de waarneming nimmer geïsoleerd van de wereld. Naast Husserl zijn ook Heidegger en Sartre te noemen. In het denken van de laatste veroordeelde Merleau-Ponty de scheiding die Sartre volgens hem aanbracht tussen het 'en-soi' en het 'pour-soi'. Hiermee zou de ambiguïteit als de zingende menselijke tegenwoordigheidsstructuur vernietigd zijn. In een vroeger artikel hebben wij er op gewezen dat dit oordeel berust op een zeer eenzijdige interpretatie van Sartre's denken.

Merleau-Ponty's wijsbegeerte wordt gekenmerkt door haar consequente uitwerking van de centrale categorie der openheid in de dimensies van tijd en ruimte. En met deze categorie verbinden zich de begrippen der ambiguïteit, lichamelijkheid en intersubjectiviteit. Over de lichamelijkheid slechts een enkel woord.

Lange tijd zag men het lichaam als puur object. Men hanteerde het. De ziel werd er als een eigensoortige grootheid mee verbonden. Men spleet aldus het menselijk zijn in twee bestaanswijzen, waarvan de geeste-

lijke zich de hegemonie verschaftte over de lichamelijke. De oorspronkelijke eenheid der menselijke existentie ging aldus teloor. Dit alles nu is in strijd met de ervaring. De mens behoort noch integraal tot het rijk van de geest noch tot het rijk van het lichaam: hij openbaart de realiteit van een zijnde *sui generis*, geest en lichaam in dialektische verbondenheid. Het zijn van het lichaam drukt zich uit in zijn functie zin te geven, betekenissen te doen ontstaan, zich te poneren in dat wat het niet is, kortom zichzelf in de ontmoeting met de wereld te transcenderen. Hiervan is de menselijke gedraging een voorbeeld. Het menselijk gedrag openbaart zich primair in de lichaamshouding. Woede bijv. door gebalde vuisten, vreugde door gelach etc. Deze bewegingen zijn op zichzelf zinloos, zinnig zijn ze pas als uitdrukking van een psychologisch factum. De intentie van de mens kleedt zich in het gewaad van het lichamelijke gedrag, ja zij is het lichamelijke gedrag. Dit is een ervaringswerkelijkheid: er is een ondeelbare eenheid van wat ik gevoel en wat ik doe, een dialektische relatie tussen smart als gevoelen en smart als gedraging; het een is er niet zonder het andere – zij roepen elkaar spontaan op. Het lichaam kan ieder ogenblik een andere houding aannemen, al naarmate het anders op zijn omgeving gericht is. Zo blijkt er een nauwe samenhang te zijn tussen lichaam en wereld. Ik neem met het lichaam waar. Via het lichaam heb ik toegang tot de wereld. De lichaamshouding incarneert als het ware het antwoord op de situaties en mogelijkheden van mijn in-de-wereld-zijn. Meer dan Sartre heeft Merleau-Ponty nadruk gelegd op de plaats van het lichaam als eenheid van het menselijk bestaan en de wereld rondom. Zijn wijsbegeerte is dan ook wel de filosofie der incarnatie genoemd. De gehele werkelijkheid ontvangt van uit 'le corps vécu' zin en reliëf. Slechts in lichamelijke verhoudingen is er existentie, samenhang en ontmoeting.

Vanuit deze visie wordt het begrijpelijk dat men wel een verbinding heeft willen leggen tussen zijn begrip der lichamelijkheid en de bijbelse karakterisering ervan. Op dit wijsgerig niveau zou wellicht iets van een zinstructuur kunnen blijken die de bijbelse categorie van de schepping toekent aan de lichamelijkheid. Hier zou misschien de geleefde samenhang der menselijke betrekkingen kunnen verwijzen naar de geschonken samenhang en de lichamelijkheid naar de geschapenheid. Wij willen hier geen overeenkomsten zien. Wel is ons in de filosofie van Merleau-Ponty duidelijk geworden, zoals in vele vormen der existentiële filosofie, dat zij levende kiemen bevat tot diepere bezinning op het probleem van de verhouding van contemporaine wijsbegeerte en openbaring.

De Bilt

R. Bakker

Enige werken van en over Maurice Merleau-Ponty:

M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris 1942.

—, *Phénoménologie de la perception*, thèse, Paris 1945.

—, *Humanisme et terreur*, essai sur le problème communiste, Paris 1947.

—, *Sens et non-sens*, Paris 1948.

—, *Éloge de la philosophie*, Paris 1953.

—, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955.

—, *Signes*, Paris 1960.

A. DE WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté*, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain 1951.

—, 'De taalphilosophie volgens M. Merleau-Ponty', *Tijdschrift voor Philosophie* 16 (1954), 402-418.

- R. C. KWANT, 'Menselijke existentie en geschiedenis volgens het wijsgerig denken van Maurice Merleau-Ponty', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 46 (1953-54), 230-247.
- , 'De harmonische uitgroei van een Wijsbegeerte. Naar aanleiding van de laatste publicatie van Maurice Merleau-Ponty' [= *Les aventures de la dialectique*], *Studia Catholica* 30 (1955), 203-219.
- , 'De historie en het absolute. Kritische analyse van de opvatting van Merleau-Ponty', *Tijdschrift voor Philosophie* 17 (1955), 255-305.
- R. BAKKER, 'De leer van de ander in de fenomenologie van M. Merleau-Ponty', *Waarheid, wijsheid en leven*, Een bundel studiën opgedragen aan prof. dr. J. Severijn, Kampen (1956), 147-161.
- , 'Der andere Mensch in der Phenomenologie Merleau-Ponty's', *Zeitschrift für evangelische Ethik* 4 (1960), 10-26.

Herschappen koinonia?

Dat¹ het thema 'zending en eenheid', zoals het in de Wereldraad ontwikkeld is, tot een zekere rijpheid is gekomen, zodat het als het ware vroeg om een synthetische studie, blijkt uit het feit, dat hierover onafhankelijk van elkaar twee werken verschenen, één van protestantse en één van katholieke kant: H. J. MARGULL: *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Stuttgart 1959, en M.-J. LE GUILLOU O.P.: *Mission et Unité, les exigences de la communion*, 2 delen, Parijs 1960. Bij het volgen van de discussies ook na het verschijnen van deze werken, en vooral ook na het bezinken van het congres in Kampen, krijgt men het idee, dat de discussie een kritieke fase tegemoet gaat. Aan de ene kant is er allereerst de erkenning, dat de nieuwe bezinning op de zending, die haar beslag gaat krijgen in de integratie van Internationale Zendingsraad en Wereldraad der Kerken, een onschatbare aanvulling heeft gebracht in denken, leven en wetenschappelijke theologie van de reformatische Kerken. Een weg terug hiervan lijkt niet meer mogelijk. Dat het bestaan zelf van de Kerk tot in haar diepste wezen betrokken is op de verkondiging van het Rijk aan de wereld, en dat omgekeerd die taak de Kerk tot steeds grotere bekering en eenheid moet brengen, is de grote vrucht van de in de Wereldraad plaats hebbende ontmoeting vooral van de oude en de jonge Kerken. Nu echter de uit het evangelie vernomen dwingende vraag naar eenheid zich gaat toespitsen op de intercommunio, blijkt tot in de hoogste kringen van de Wereldraad de vraag actueel te worden, of de daarin aanwezige kerknotie verdere deelname voor kerken van het katholieke type niet moeilijk zal maken. De vraag naar het wezen van de Kerk blijkt daarmee niet meer te behoren tot het uitzichtloze gesprek van kerken onderling, 'die het moois reeds van elkaar hebben afgekeken', en door dat gesprek zelfs hun taak in de wereld zouden vergeten — die vraag gaat voortkomen uit de wil tot getrouwheid aan het leven en de nieuwe situatie die men in de Wereldraad als het heils-handelen Gods met zijn Kerk heeft ontdekt². Het gaat er ons in dit artikel niet om, alles te herhalen, wat vóór en

¹ Het aangekondigde artikel van prof. dr. J. C. Hoekendijk, eveneens n.a.v. het V.S.T.F.-congres 1961, kan tot onze spijt niet in deze aflevering verschijnen, daar de auteur door persoonlijke omstandigheden verhinderd werd het te voltooien (noot van de redactie).

² M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité*, I, 119.

tegen dit 'zware' en 'lichte' kerkbegrip (zoals het in de gesprekken in Kampen werd genoemd) naar voren is gebracht door Berkhof, Ridderbos, Andersen, Newbigin aan de ene, Hoekendijk, Preiss en Mehl aan de andere kant ¹. We willen hier een drietal vragen naar voren brengen, die de discussie in ons heeft opgeroepen.

Op de eerste plaats vragen we ons af, of op de kwestie niet een nieuw licht geworpen wordt, wanneer we met VÖGTLE ² in het kerkbegrip bij de synoptici een werkelijke heilshistorische progressie ontdekken. Men kan zich enigszins geschokt voelen door het geringe aantal teksten over de Kerk in deze synoptische evangeliën, en met oudere katholieke auteurs deze leemte willen aanvullen door in de parabels van het Rijk een aanvullende kerk-leer te ontdekken; men kan misschien beter dit geringe accent op de Kerk in Jezus' openbare prediking vanuit de aard der zaak zelf willen verstaan. Er is veel te zeggen voor de veld-winnende opinie, dat Jezus zich tot het geheel van Israel heeft willen richten, en niet zijn openbare prediking heeft gericht op een 'heilige Rest'. Heel het volk wilde hij voeren tot de eschatologische heilsgoederen, die voor Israel bestemd waren; vandaar de nadrukkelijkheid, waarmee Hij zich richt tot 'dit geslacht'. Teksten die vaak voor het tegendeel worden aangevoerd (Mt 11 : 25; 13 : 11; Luc 12 : 32) passen juist in hetzelfde perspectief: de *factische* uitsluiting van een groot deel van Israel, door hun eigen afwijzing, doet het handelen van de Vader niet te niet. Binnen deze kontekst zou het spreken van een aparte groep, een afgescheiden groep van heilsberechtigden binnen Israel noodzakelijk misverstaan worden, beter gezegd: contradictorisch zijn, omdat dit verstaan zou worden als de groepsvorming in Qumrân, waar men zichzelf het ware Israel noemde en alle anderen die aanspraak maakten op die naam, onder de 'kinderen der duisternis' rangschikte. Voor verdere détails kunnen we naar de geciteerde artikelen verwijzen (ook de symboliek van de Twaalf binnen dit eerste heilshistorisch perspectief is hier toch wel van belang ³, omdat voor heel de kwestie van zending en eenheid een juist verstaan van het apostelbegrip zo belangrijk is, vgl. le Guillou t. II), daar het ons hier vooral gaat om het Kerk-begrip binnen het geheel van het Evangelie. De teksten die daarop betrekking hebben (en vooral de Petra-tekst) behoren tot een ander literair genre dan dat van de openlijke prediking van Jezus, en wel tot een genre, dat voortkomt uit de boven vermelde *factische* afwijzing van zijn boodschap door een groot deel van het volk.

Het blijkt nl., dat met het oog op deze afwijzing – de door Guardini ⁴ opgeworpen vraag naar wat gebeurd zou zijn, indien deze afwijzing niet had plaats gehad, kan hier open blijven – in een groep teksten waarin

¹ H. J. MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, 141; LE GUILLOU, *Mission et unité*, I, 94-95; L. NEWBIGIN, 'One Body, One Gospel, One World', *Ecumenical Review* 11 (1959), 143-156, speciaal 153; G. BRILLENBURG WURTH, 'Het Apostolaat van de Kerk in deze tijd' in *De Apostolische Kerk*, Kampen 1954, 98-133, speciaal 116-118.

² ANTON VÖGTLE, 'Jesus und die Kirche' in M. ROESLE, O. CULLMANN (ed.), *Begegnung der Christen*, Stuttgart-Frankfurt 1959, 54-81.

³ E. M. KREDEL, 'Der Apostelbegriff in der neueren Exegese', *Zeitschrift für katholische Theologie* 78 (1956), 169-193, 257-305.

⁴ Vgl. R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, 125-126. Schnackenburg houdt in grote lijnen dezelfde opinie als Vögtle.

Caesarea Philippi en het Avondmaal de voornaamste plaats innemen, de leerlingen door instructie en legitimatie ¹ op een nieuwe heilshistorische situatie worden voorbereid. In die nieuwe situatie zou voor het eerst van een aparte groep binnen Israel sprake zijn; daarin zou met Christus' volmachten de roep op de eerste plaats wederom tot Israel uitgaan – maar niet meer uitsluitend tot Israel; van de andere kant zou daarin sprake zijn van een groep, waarvan Christus bouwheer en eigenaar zou zijn (Mt 16 : 18) en waarvan de schapen zijn herderlijke invloed zouden blijven ondergaan. Deze groep teksten nu – en dit is een belangrijk punt – lijkt uit te monden in het Laatste Avondmaal, waarin het Kruis als verbondssluiting wordt geduid. De nieuwbouw van de Kerk, die in de Petra-tekst in de toekomst werd geplaatst, lijkt dus wel aan te vangen met de Dood en Verrijzenis van Jezus. Dat deze nieuwe heilsgemeenschap in dit nieuwe Verbond zich concentreert rond dit Kruisoffer van Jezus, wordt gesuggereerd door de welbekende parallellen met Ex 24, Is 53 en Jer 33. Van hieruit lijkt er dus een continue lijn te lopen vanuit de synoptische evangeliën naar S. Paulus' beschouwingen over het Lichaam van Christus. Het verstaan van de Kerk en het verstaan van het Avondmaal hangen dus zeer nauw samen, en het is dus te begrijpen dat juist de vraag naar de intercommunio de bovengenoemde krachtproef voor de Wereldraad gaat opleveren. Is de urgentie van de prediking van het Rijk Gods ² een kenmerk van de eerste, en de door Christus' offerbloed bijeengebrachte heilsgemeente een kenmerk van de tweede heilshistorische situatie, dan is het evenzeer een simplificatie van de gegevens, als men de parabels van het Koninkrijk in een ecclesiologisch kader wil dwingen, als het een simplificatie is, de prediking van het Rijk zo centraal te stellen, dat de Kerk daarvan slechts een functie is. Door Newbiggin was reeds opgemerkt, dat de door Hoekendijk belichte dimensies van het apostolaat: kerygma, koinonia en diakonia, niet gelijkwaardig zijn. Fundamenteel is de koinonia van de Kerk, nl. de nieuwe schepping, het nieuwe zijn-in-Christus, bewerkt door de Geest, de hemelse kolonie, voorsmaak en begin van het Rijk, waaruit alleen kerygma en diakonia hun bestaan en hun waarde kunnen putten. Misschien kan men vanuit het hierboven gezegde een stap verder gaan, en zeggen dat de koinonia ook zelf en als zodanig een herschapen realiteit is als deel van deze nieuwe schepping; dat menselijke verhoudingen (sleutels, binden-ontbinden) deel gaan uitmaken van een Christus-presentie, in die zin waarin ook gezag een heilsgoed kan zijn. Als het gaat om een herschapen koinonia, die daardoor *ipso facto* de heilsgemeenschap van Christus situeert binnen de aardse geschiedenis, dan is het niet *a priori* onmogelijk, dat deze mediatie door de Kerk *niet optelt bij* die van Christus; een punt dat in het oecumenische gesprek voortdurend opduikt. Wil men – maar het is riskant – de invloed van filosofische vooronderstellingen op dit theologisch gesprek in het onderzoek betrekken, zoals R. Mehl heeft gedaan ³, die 'substantialisme' afwijst, dan kan men er op wijzen, dat een voorkeur voor nominalisme

¹ Vgl. K. H. RENGSTORF in G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, I, 1933, 406-448.

² De vraag of hiermee het probleem van de 'Naherwartung' een adequate oplossing vindt kan hier open blijven; vgl. Vögtle in *Begegnung der Christen*, 69-70.

³ Vgl. LE GUILLOU, *Mission et unité*, I, 93.

misschien het begrip voor dit *niet-optellen-bij* in de weg staat. Leeft men vanuit een dergelijk kerk-begrip, dan ervaart men het als een vals alternatief, wanneer Newbigin opmerkt: 'At no point may the Church point to itself as the place of redemption' ¹.

Men benadert hetzelfde probleem vanuit een ander gezichtspunt, wanneer men het elders geformuleerde bezwaar in ogenschouw neemt, dat een dergelijke visie het eschatologische aan het historische ondergeschikt maakt. Van hieruit zouden wij als onze tweede vraag willen formuleren: veronderstelt ook een dergelijk bezwaar niet tezeer, dat de eschatologie zich als een éenzinnige grootheid in het Nieuwe Testament presenteert? Indien er in de heilshistorische situatie een progressie is, zoals hierboven beschreven, zou het dan niet *a priori* waarschijnlijk zijn, dat een anders-gekleurde eschatologie beide stadia kenmerkt? Tot dit vermoeden bracht ons vooral de lezing van een studie van KARL RAHNER ², die de eschatologie wil benaderen vanuit de 'wesentliche Geschichtlichkeit des Menschen'. Daar tot de mens inzake het heil ook 'seine physische, raum-zeitliche, leibhaftige Existenz' behoort, zou het elimineren van de eschatologie uit het Nieuwe Testament juist leiden tot een onwerkelijk mensbeeld, tot een 'mythologiseerd' mensbeeld dus. Maar daaruit volgt ook, dat het begrip van zijn wezenlijke betrokkenheid op de toekomst een moment uitmaakt van het 'Selbstverständnis' van de mens – waaruit dan weer als voor ons belangrijke thesis volgt, dat een progressie van de eschatologische openbaring steeds identiek is met een progressie van de openbaring van de actuele heilsgeschiedenis. Rahner merkt op, dat een dergelijke beschouwing natuurlijk nog vraagt om bevestiging van de exegetische kant. Persoonlijk hebben wij het gevoelen, dat men van deze zijde tot interessante studies van de eschatologie bijv. bij Paulus zou kunnen komen. Het is ons opgevallen, dat dit punt tijdens het Kampense congres merkwaardig weinig weerklank vond, noch in positieve, noch in negatieve zin. Aangezien het ons voor de kwestie van de 'realised eschatology' toch wel belangrijk lijkt, leggen we het hier nogmaals ter discussie voor. Ter voorkoming van misverstand wijzen we erop, dat bij alle verandering in nuance die men bijv. bij Paulus in deze aan kan wijzen, een sterke gerichtheid op de parousie steeds aanwezig blijft.

Los van de exegese kan men dan nog de theologische vraag stellen, – het is onze derde en laatste – of vanuit dit zelfde principe ook niet is aan te nemen, dat juist in de Kerk van onze dagen de eschatologie ruimte laat voor een religieus en theologisch gefundeerde waardering van de aardse waarden; ja, deze misschien juist oproept. De theologie die zich op dit punt tot een waar tractaat heeft uitgebouwd, kunnen we hier natuurlijk slechts aanstippen, in zover ze voor ons onderwerp van belang is. We menen dat ze dat is; men zou dan naast de 'haast' als messiaanse categorie volgens Hoekendijk (inaugurale rede) de 'duur' als christologische categorie kunnen stellen. Is de *zin* van de geschiedenis werkelijk daarmee uitgeput, dat tot het einde van wereld en tijd de oecumene met het Rijk wordt geconfronteerd ³? Kan men dat werkelijk lezen uit Mt 24 : 14, of

¹ L. MEWBIGIN in *Ecumenical Review* 11 (1959), 153.

² K. RAHNER, 'Theologische Prinzipien der eschatologischen Aussagen', *Zeitschrift für katholische Theologie* 82 (1960), 137-158.

³ LE GUILLOU, *Mission et unité*, I, 87.

vindt men hier noodzakelijkerwijs de eschatologie zoals ze gekleurd was in de nieuw-testamentische periode, waarbij een positievere waardering van de 'binnenwereldse' structuren (we durven zeggen: 'door de Geest') aan een latere periode was voorbehouden? Opent dit niet de weg voor het herkennen van het werken van de Geest ook in die menselijke waarden (bijv. humanisme, verdraagzaamheid) die op hun beurt niet vreemd zijn geweest aan religieuze herleving (oecumenische beweging; terugtrekken van de Kerk uit maatschappelijke bindingen)? Binnen dit beknopte bestek zij de vraag slechts aangestipt.

Datzelfde bestek laat slechts toe als *corollarium pium* hier toe te voegen, wat toch zeker niet onbelangrijk kan worden genoemd: de noodzaak om de kerkelijke vernieuwingen met het oog op de zending in de wereld niet te zien als een zaak van kerkelijke strategie, maar als voortvloeiend uit het in het Nieuwe Testament centrale idee van de armoede. Heeft Godin gelijk met zijn opmerking¹, dat onthechting aan cultuurverworvenheden veel zwaarder is dan de onthechting aan stoffelijk bezit, terwijl de eerste vorm toch juist vooral vandaag gevraagd wordt voor het apostolaat met zijn eis van koinonia met de 'vierde mens', dan zal vooral een inspiratie vanuit dit nieuw-testamentische idee van de armoede nodig zijn, die toch vooral een messiaanse voorkeur voor de niet-getelden is. De schat aan literatuur die over deze kant van het apostolaat vanuit de Wereldraad is ontstaan, is van een diep-indringende kracht, en verdient ook in katholieke kring een bredere verspreiding.

¹ Zie MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, S. 170, Anm. 209.

Boekbesprekingen

J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE, *Theologisch perspectief*. Een overzicht van de huidige situatie in de theologie. Vertaald en bewerkt onder redactie van Dr. E. Schillebeeckx O.P. I *Fundamentele problemen*, 206 blz., 1958. II *Dogmatiek*, 211 blz., 1959. III *Theologie in het menselijk leven*. 146 blz., 1960. Paul Brand, Hilversum 1958-1960. Ingenaaid, bij intekening per deel f 8.90

Een christelijke levensvisie is slechts mogelijk als een levende synthese, die ontstaat uit de ontmoeting van de mens, die zijn bestaan denkend poogt te doorgronden, met de God, die hem de zin van het leven openbaart. Het is een dialectisch vraag- en antwoordspel tussen de mens enerzijds en God en de wereld-van-God anderzijds. Een overzicht hiervan wordt ons geboden in het duitse verzamelwerk van J. Feiner, J. Trütsch en F. Böckle *Frage der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, nu in het nederlands vertaald en bewerkt onder de titel *Theologisch Perspectief*. Hier wordt een panorama ontvouwd van een veranderende en groeiende Roomskatholieke theologie. Het denkend staan van de mens tegenover de openbarende God is steeds onvolmaakt en beperkt. Wij kunnen nooit in één greep de werkelijkheid van God en het goddelijke omvatten en zullen steeds slechts aspecten grijpen. Daarom zal een theologie altijd blijven groeien naar een steeds wijdere ontplooiing, waarin steeds meer aspecten geleidelijk tot helderheid zullen komen. Bovendien roept iedere tijd nieuwe problemen op. De mens maakt wel zijn tijd, en hij verandert zijn levenswereld volgens zijn idee. Maar die veranderde levenswereld verwerkt toch in zijn bestaan weer nieuwe vragen, die hem verplichten weer met een nieuw idee te antwoorden. Zo blijft er een dialectiek, die een zich steeds ontwikkelende theologische vraagstelling tengevolge heeft.

In *Theologisch Perspectief* nu vinden we een goede neerslag van de veranderde, hedendaagse problematiek. Een groot aantal vakgeleerden hebben alles samengebracht, wat er in de nieuwste Roomskatholieke theologie leeft aan gedachten, bewegingen en strevingen.

In het eerste deel, over de fundamentele problemen, ontmoeten we al een duidelijk personalistische tendens in het artikel over geloof en kennis. Profiterend van de onderzoeken van A. Brunner en J. Mouroux stelt Trütsch zeer helder het personalistisch aspect van het geloven in het licht. We staan tegenover God en de goddelijke dingen niet in een subject-object-verhouding, maar in een wederkerige subject-verhouding. Duidelijk treedt dit aspect ook aan de dag in het tweede deel, in de artikelen over natuur en genade, sacramentele godsontmoeting en eschatologie.

Een helder inzicht in de vernieuwing van de bijbelinterpretatie geeft Schnackenburg in zijn artikel over het Nieuwe Testament. Uitvoerig gaat hij in op de theologie van de primitieve christelijke gemeenschap, op de theologische activiteit van de gewijde schrijvers en op de culturele en liturgische achtergronden van de geschriften van het N.T., speciaal van de brieven van Paulus en de Openbaring van Johannes.

In een artikel over traditie wordt een term, die veelvuldig en veelvuldig nonchalant gehanteerd wordt, finzinnig gepreciseerd enerzijds in een apostolische traditie, die we in twee vormen kennen nl. in de boodschap van het Woord en in het N.T., en anderzijds in kerkelijke traditie, die de authentieke vertolking is van de apostolische traditie.

Hoe het bovennatuurlijke element tot een werkelijke incarnatie komt in het menselijke geloof, in menswording, kerken sacramenten, wordt in de desbetreffende artikelen duidelijk uit de doeken gedaan, vooral in het tweede deel, dat handelt over speciale dogmatische onderwerpen.

In het derde deel tenslotte wordt ruime aandacht geschonken aan de allerjongste problemen op katechetisch, kerygmatisch en pastoraal gebied.

Het moge hiermede duidelijk zijn, dat men van *Theologisch Perspectief* geen volledig uitgewerkt theologisch tractaat moet verwachten, maar de kennismaking met dit werk zal een perspectief openen op de nieuwste ontwikkelingen in het hedendaagse Roomskatholieke theologische denken. Dit werk is zeer bijzonder aan te bevelen.

Nijmegen

P. BOSMAN

Der am King's College der Universität London tätige Dozent für Vergleichende Religionswissenschaft Dr. Geoffrey Parrinder hat eben ein Buch veröffentlicht, das über die Verehrung des Übersinnlichen im Kult verschiedener Religionsgemeinschaften Auskunft erteilt. Der Verfasser untersucht nicht die Entstehung der Religionen noch auch ihre gedanklichen Systeme, sondern informiert seine Leser über Art und Inhalt der täglichen Andacht, die von Angehörigen verschiedener religiöser Gemeinschaften geübt wird. Das für gebildete Laien geschriebene Buch ist ausserordentlich lehrreich. Verständnissvoll und auf unprätenziöse Weise vermittelt Parrinder dem Leser seine reichhaltige Kenntnis von den Formen und dem Gegenstand der religiösen Andacht eines grösseren Teiles der Menschheit. Zunächst gibt er eine Überschau der religiösen Vorstellungen und Observanzformen primitiver Völkerstämme (zumeist, doch nicht ausschliesslich, aus Afrika), worauf er auf die gegenwärtig in Indien, Ceylon und Burma gepflogenen kultischen Bräuche zu sprechen kommt. Neben der Religion der Hinduvölker und der Jaina wird hier der Parsismus und (der simple Weg des) Theravada-Buddhismus beschrieben. Die grossen Religionen Ostasiens, Mahayana-Buddhismus, Tao Lehre, die religiöse Praxis der Anhänger Konfutses, und der Schintoismus, werden im dritten Hauptteil des Buches erörtert. Schliesslich wendet sich Dr. Parrinder den Andachtsformen im Gottesdienst monotheistischer Glaubensbekenntnisse zu, also im Judentum, Islam und Christentum. Der Verfasser erweist sich als vertraut mit seinem Gegenstand und verfügt über die Gabe, auch den Leser damit vertraut zu machen. In so knapper Form wie in diesem Buch ist es freilich nicht möglich, eine erschöpfende Darstellung aller Formen der Andacht und des Gottesdienstes in den Religionen der Menschheit zu bieten. Das ist auch nicht der Zweck des Buches. Es ist als 'Einleitung' in den Gegenstand gedacht und wurde geschrieben, um in allgemein verständlicher Form Wissenswertes mitzuteilen und tieferen Wissensdurst zu wecken. Jedem Kapitel ist eine Auswahl der Titel von Literaturwerken beigelegt, aus denen der um eingehendere Auskunft bemühte Leser schöpfen kann. Da Dr. Parrinder für Leser schreibt, die des Englischen mächtig sind, beschränken sich seine Literaturhinweise auf Bücher, die in englischer Sprache erschienen sind. Dennoch sind die Hinweise reichhaltig.

London

PAUL WINTER

JAN ZANDEE, *Death as an Enemy according to ancient Egyptian Conceptions* (Studies in the History of Religions (Supplements to NVMEN), 5). E. J. Brill, Leiden 1960. XXII + 344 blz., gebunden f 34.—

Dit boek is het tweede proefschrift van Dr. Zandee, die in 1948, eveneens te Leiden, in de theologische faculteit promoveerde op een proefschrift *De hymnen van Amon van Papyrus Leiden I 350*. Vanouds is de studie der godsdienstgeschiedenis in Nederland verbonden met de egyptologie. Zandee heeft deze band versterkt door een filologisch onderzoek te publiceren, dat van groot belang is voor de godsdiensthistorici, daar het woorden en uitdrukkingen behandelt, die betrekking hebben op de dood. Bekend is, dat de Egyptenaren geloofden aan het leven uit de dood (Kristensen). 'This faith being strong in Egypt does not alter the fact that utterances, which show fear of death, occur in the texts. They even form the background against which the pronouncements about resurrection and life must be seen', aldus de auteur (p. 1). Een groot aantal van deze uitspraken uit pyramideteksten, dodenboeken en 'coffin-texts' heeft de auteur systematisch verzameld en bewerkt met grote voorzichtigheid en filologische nauwgezetheid — een enorme prestatie. De teksten zijn vaak raadselachtig; van sommige is nog geen vertaling gepubliceerd, van andere is de bestaande vertaling onbetrouwbaar. De schrijver heeft dus pionierswerk verricht en vertalingen soms, stilzwijgend, belangrijk gecorrigeerd. Hij blijft niet aan de letter hangen; door bijv. de teksten omgekeerd en van achteren naar voren te lezen komt hij 'achter' de waarheid van geloofsuitspraken over opstanding en leven, bij de anthropologische vooronderstellingen: de vrees voor de dood. Van daaruit wordt de preoccupatie met het leven na en uit de dood, dat met het sacrale koningschap wel eens het unieke van de egyptische religie genoemd wordt, opeens verrassend nieuw verstaanbaar. Voorzover wij ons als theologen bezighouden met de godsdienst in de zin van godsdiensten en het chris-

telijk geloof, maakt deze dissertatie ons wel duidelijk dat we t.a.v. Egypte niet meer kunnen spreken van een 'vage' herkenning van de prikkel des doods.

De vrees voor de dood neemt verschillende vormen aan. (A) Dood als zodanig in tegenstelling tot het leven wordt gevreesd. Het dodenrijk, dat doet denken aan sjeoolvoorstellingen der semietische volken (vgl. Stelling I), is een plaats, waar normaal leven niet mogelijk is. De dode wordt gescheiden van het goede leven op aarde en moet (B) een gevaarlijke reis maken, belaagd door dieren, mensen, goden en demonen. Hij kan gevangen genomen, verbrand worden - het hellevuur is niet een beeld van eeuwige pijniging, maar van vernietiging; hij kan verminkt, in stukken gesneden, gekookt, verslonden, kortom voor eeuwig vernietigd worden. De Egyptische priester schijnt geweten te hebben, dat hij over de dood slechts kon spreken in beelden, die aan het leven ontleend zijn. Naast een tekst over demonen die leven van bloed en ingewanden, citeert Zandee een tekst, waarin demonen vermeld worden 'who live on the immaterial food of the lamentations uttered by condemned sinners, who are tortured', (p. 159s., vgl. ook p. 181). (C) Tenslotte vreesde de Egyptenaar te moeten verschijnen in een dodengericht, waar hij geoordeeld en ook gestraft wordt wegens begane zonden. Bekend is de vrees om voor de tweede maal te sterven (m t m w h m). Dat heeft betrekking op de vernietiging van die delen der persoonlijkheid, die het voortbestaan na de dood verzekerden (vgl. Stelling II). Het wordt ons echter niet duidelijk of dit het gevolg is van het dodengericht (p. 186s.), of dat het toch één van de dreigende gevaren in het hiernamaals is, waar de schrijver het onder rangschikt. We kunnen het hem echter moeilijk verwijten, dat de systematische rangschikking van de angsten voor de dood niet altijd gelukt is. Het onderwerp leent er zich niet bijzonder toe.

Tenslotte worden de voorstellingen van de onderwereld in de latere demotische literatuur en de straffen in het hiernamaals volgens christelijk-koptische bronnen behandeld. Slechts weinig van de uitsluitend oud-egyptische gedachten zijn daarin volgens schrijver terug te vinden.

Onder de 'beings to be feared' noemt de schrijver terecht de god Seth. Kristensen heeft ons geleerd Seth als een 'testcase' te beschouwen t.a.v. de vraag of de dood als een vriend of als een vijand opgevat is. We hadden daarom gaarne gezien dat de auteur Seth iets omzichtiger behandeld had, zoals bijv. de god Sjoe, de volgende in de rij van gevaarlijke wezens. Immers, volgens pyramideteksten en Coffintexts openbaarde Seth zich niet alleen als de grote belager, zoals in de Osirismythe, maar ook als helper en beschermers van de dode. 'The monistic conception is based on religious reflection', zegt dr. Zandee (p. 1). Het geloof in goden vooronderstelt echter reeds 'religious reflection'. Daarom moeten we in godengestalten van een polytheïstische religie, wanneer ze belangrijk genoeg zijn om gevaarlijk te kunnen worden - en dat is Seth in elk geval buiten de Osirismythe - rekening houden met monistische trekken. De gestalte van Seth is zeer complex. Schrijver vestigt trouwens in ander verband (p. 72s.) de aandacht op teksten die spreken van de woeste stormgod Seth als heer van de wind, die de doden - die soms in ademnood verkeren - lucht geeft.

Slechts in zeer bepaalde gevallen zal men *mt* (sterven) kunnen interpreteren als 'non being', 'ceasing to exist' (p. 46). De Egyptenaar kende in het algemeen de *mtw* naast de *zhw*, een bepaalde wijze van zijn toe. Men kan levend van de aarde weggaan, maar ook terwijl men gestorven is (Pyr 134a).

Deze opmerkingen - er zouden er meer te maken zijn - doen niets af aan de waarde van deze dissertatie. Een ieder, die dit werk gebruiken wil - en dat zullen er velen zijn - zal het als een ernstige handicap ondervinden dat er geen registers zijn opgenomen. De vertaalster, mevrouw W. F. Klasens, komt een woord van lof toe. Zij heeft een belangrijke nederlandse bijdrage voor de internationale egyptologie en godsdienstwetenschap toegankelijk gemaakt.

Groningen, juni 1961

H. TE VELDE

JACQUES JOMIER, *Bijbel en Koran*. J. J. Romen & Zonen, Roermond
1960. 127 blz., gebonden f 6.50

Pater Jomier, bekend door zijn studie van de moderne Koranexegese, poogt in dit boek overeenkomsten en verschillen in de prediking van Bijbel en Koran aan te wijzen en duidelijk te maken. In een aantal korte hoofdstukken komen alle onderdelen van dit thema aan de orde, het beroep van de Koran op de Bijbel, de apocalyp-

tische elementen, het loon naar de werken en het heil door het geloof, koranische verhalen over bijbelse figuren, Jezus in de Koran, de mohammedaanse wet e.d. In een laatste hoofdstuk 'de filosofie van de heilseconomie' poogt de auteur zijn resultaten te verwerken en komt dan tot de conclusie dat de Islam een christianiserend Jodendom is, met belangstelling voor zeer speciale gedeelten van het O.T., dat echter de voorgaande openbaring Gods in de geschiedenis, met als hoogtepunt de incarnatie, volledig verwaarloost; de Islam is een vorm van natuurlijke religie, die voor alle tijden een en dezelfde is. Als de auteur vervolgens overeenkomsten wil aanwijzen blijft hij in de natuurlijke religie steken en wijst op dingen, die Mohammedanen en Christenen gemeen hebben, voorzover zij mensen zijn.

Aan dit boek kleven zeer veel bezwaren, die hier niet alle breed kunnen worden uitgemeten. In de eerste plaats een groot aantal feitelijke onjuistheden: de Koran bevat geen honderdveertig hoofdstukken, die allemaal ongeveer even lang zijn (blz. 5), maar honderdenveertien van zeer verschillende lengte; het woord 'Koran' betekent niet 'prediking' (blz. 7), en zo kan men doorgaan. In de tweede plaats vertonen de Korancitaten in dit boek een vreemde tekst, die grote verschillen vertoont met het origineel. Men krijgt de indruk, dat de vertaler van dit oorspronkelijk Franse boek de Korancitaten uit het Frans in het Nederlands heeft vertaald, zonder bijv. de goede Nederlandse Koranvertaling van Prof. Kramers te raadplegen, of beter nog de Arabische tekst. In de derde plaats geeft de auteur een groot aantal zeer betwiste opvattingen weer over de verhouding van Islam en Christendom, zonder enige bronvermelding. Voor leken is het boek daardoor een slechte gids en voor de wetenschap is het volkomen onbruikbaar. De auteur is zichzelf kennelijk bewust geweest van alle tekortkomingen, die dit boek vertoont, want op vele plaatsen verontschuldigt hij zich voor de onvolledigheid van zijn weergave. Maar waarom is het boek dan geschreven en zelfs vertaald?

Groningen

H. J. W. DRIJVERS

Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, herausgegeben von WALTHER ELTESTER (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 26). Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1960. 259 blz., ingenaaid DM 34.—

Een bundel niet bijzonder samenhangende feestgaven voor een 60-jarige. Sommige van de genodigden grepen de gelegenheid aan om iets te laten drukken, de meesten leverden degelijke tijdschriftartikelen die wel in enig opzicht aansluiten bij het veelzijdige oeuvre van Jeremias; een enkele presenteerde iets bijzonders. Het geheel is zodoende een respectabele band tijdschriftartikelen van het type *ZNW* geworden. Onder de 18 medewerkers zijn enkele buitenlanders: Stendahl van Harvard, Benoit uit Jeruzalem en Van Unnik; de anderen zijn Duitse geleerden van naam en leerlingen van Jeremias. Om een indruk te geven iets uit de inhoud: ELTESTER, *Der Siebenarmige Leuchter und der Titusbogen*, verdedigt de uitzonderlijke vorm die de 7-armige kandelaar uit de tempel op de Titusboog heeft als authentiek, en hernieuwt zijn interpretatie van de menora als symbool van Gods almachtige heerschappij. — EDUARD SCHWEIZER wijst er n.a.v. de titel Nazoreëer (Matth. 2 : 23) op, dat *ναζωραῖος* θεοῦ en *ἄγιος* θεοῦ in Richt. 13 : 7 (cf. 5) en 16:17 vertalingsvarianten in de LXX-overlevering zijn voor hebreuws *נזיר אלהים* (vgl. Marc. 1 : 14; Joh. 6 : 69) — een verschijnsel, dat nader onderzoek verdient. — Uit een vergelijking van Joh. 20 : 1-18 met synoptische stof concludeert PIERRE BENOIT, dat het verhaal van het lege graf in de versie van het vierde evangelie en de christofanie aan Maria Magdalena oude, betrouwbare traditie zijn. — Aan een exegetische bijdrage over Hebr. 12 : 5-11 gaf GÜNTHER BORNKAMM de titel: *Sohnschaft und Leiden*. Naar zijn mening is in deze passage het essentiële christelijke, het motief dat de gelovigen door Christus zonen Gods zijn, van meer belang dan een theodicee-vraag of de aanknoping bij de Spreuken-wijsheid. — Dit motief van de *υἰοθεσία*, maar dan voornamelijk uit Joodse bronnen beschreven, is ook het onderwerp van de studie door OTTO MICHEL en OTTO BETZ, *Von Gott gezeugt*. — Onze landgenoot VAN UNNIK verzamelde de vroeg-christelijke gegevens waarin de christenen worden aangespoord in hun leefwijze een gunstige indruk op niet-christenen te maken. Hij laat zien hoe een profetenwoord die aansporing kracht bijzette: 'Wee hem, door wie Mijn naam onder de heidenen gelasterd wordt'. — Theologisch van veel belang is naar mijn mening het opstel van ERNST KÄSEMANN: *Gottesdienst im Alltag der Welt* (zu Rm 12).

Zo definiëert Käsemann Paulus' conceptie van het christelijke, dat is eschatologische handelen, in Rom. 12 : 1. In een meesterlijk artikel van 7 blz. wil de schrijver o.a. laten zien, wat de betekenis van dit priesterschap van alle gelovigen 'in redelijke eredienst' is voor ethiek en eredienst. —

Van de andere bijdragen althans de titels: K. G. KUHN, *Giljonim und sifre minim*; E. LOHSE, *Jesu Worte über den Sabbat*; K. STENDAHL, *Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2*; K. H. RENGSTORF, *Die Stadt der Mörder (Mt 22,)*; HARALD HEGERMANN, *Bethsaida und Gennesar (Mc 4-8)*; E. HAENCHEN, *Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15*; CARSTEN COLPE, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief*; WOLFGANG NAUCK, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*; CLAUS-HUNNO HUNZINGER, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium*; H. DÖRRIES, *Die Beichte im alten Mönchtum*. — Bij dit alles mist men een register zeer.

Warmond

J. S. S.

ANDRÉ BIÉLER, *L'humanisme social de Calvin*. Éditions Labor et Fides, Genève (1961). 110 blz., ingenaaid.

In dit boekje geeft de auteur een populaire samenvatting van zijn prachtige studie *La pensée économique et sociale de Calvin* (zie *Vox Theologica* 31 (1960-61), 69). Het geheel van Calvijns sociale en politieke denken wordt gebracht onder de noemer van een evangelisch humanisme, dit laatste in onderscheid van het renaissance-humanisme. Biéler kenschetst Calvijns humanisme als integraal (in tegenstelling tot het individualisme), personalistisch en sociaal, oecumenisch en universeel. Terecht merkt Dr Visser 't Hooft in zijn voorwoord op, dat menigeen hier een geheel ander Calvijn-beeld zal vinden dan het hem vertrouwde. Van dit populaire geschrift geldt dan ook hetzelfde als wat van Biélers grote studie gezegd kan worden: het draagt bij tot de noodzakelijke onderscheiding tussen Calvijn en calvinisme.

Den Haag

W. NIJENHUIS

D. NAUTA, *Opera minora*. Kerkhistorische verhandelingen over Calvijn en de geschiedenis van de kerk in Nederland. J. H. Kok N.V., Kampen 1961. 191 blz., gebonden f 9.75

Ter gelegenheid van het vijftienvigjarig jubileum van professor Nauta als hoogleraar in de kerkgeschiedenis en het kerkrecht aan de Vrije Universiteit te Amsterdam is een zevental opstellen van zijn hand gebundeld, die begraven lagen in verschillende (soms moeilijk toegankelijke) tijdschriften en andere periodieken. De leidraad voor deze bundeling is uitgedrukt in de enigszins pleonastische ondertitel van deze *Opera minora*. De artikelen (verschenen tussen 1937 en 1952) handelen over 'Calvijn en Erasmus', 'Calvin and Luther', 'Wezel (1568) en Emden (1571)', 'De Prefatie van de Statenbijbel', 'Gerard Kuypers' (een van de opmerkelijkste figuren in het gereformeerd protestantisme der achttiende eeuw; zijn naam is vooral verbonden aan de 'Nijkerkse beroeringen'), 'Een uitloper van de Methodistische opwekkingsbeweging in Nederland omstreeks het midden der achttiende eeuw', 'Bilderdijk en de kerk'. De conclusie van het laatste opstel luidt dat het onjuist is Bilderdijk voor te stellen als een voorloper in de eigenlijke zin van de Afscheiding en de Doleantie.

Men ziet: een bundel over belangwekkende onderwerpen uit alle eeuwen van vooral de vaderlandse kerkgeschiedenis sinds de Reformatie, die mede om de kritische behandeling van de stof en de voortreffelijke stijl niet alleen bij leerlingen of geestverwanten van prof. Nauta een dankbaar onthaal zal vinden. De schrijver heeft een en ander herzien en aangevuld. De bibliografie, samengesteld door W. Bakker, omvat behalve de *opera magna* en *minora* van de jubilaris ook de *opera minima* als artikelen in encyclopedieën en boekbeoordelingen. Het geheel is in een kloek band gestoken.

Leiden

J.-W. S.

ABRAHAM KUYPER, *Het Calvinisme*. Zes Stone-lezingen. 3e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 186 blz., f 1.50

De uitgever verdient onze dank, omdat hij in zijn 'Boeket-reeks' Kuypers Stone-lezingen, in 1898 in de Verenigde Staten gehouden, in herdruk heeft opge-

nomen. Thans is dit klassieke werk, dat geruime tijd slechts met moeite antiquarisch te bemachtigen was, tegen een lage prijs binnen het bereik gekomen van een ieder,

die zich verdiept in de Nederlandse cultuurgeschiedenis van de laatste eeuw. De kerkelijke en maatschappelijke denkbbeelden van Kuypers hebben in deze geschiedenis een belangrijke rol gespeeld. Men vindt ze in de Stone-lezingen samengevat in die oersterke taal, die, evenals 's mans gelaat, een expressie was van zijn grote persoonlijkheid. Bij herlezing van deze voordrachten wordt men er opnieuw door getroffen, hoezeer Kuypers zelf een exponent was van de cultuur, waartegen hij in vele opzichten ten strijde trok. In zijn waardering van het organische, in zijn bewondering voor 'de soevereine macht van het genie' en in zijn idealiserende visie op de strijd voor de burgerlijke vrijheden in Nederland, Engeland en Amerika stond hij volgens onze tegenwoordige opvattingen dicht bij de romantiek dan bij de bijbel. Zijn grootheid is er niet minder om. Wie het huidige kerkelijke, staatkundige en maatschappelijke leven in Nederland wil verstaan, zal vroeg of laat bij Kuypers visie op het calvinisme als één van de bronnen van dit leven terechtkomen.

Den Haag

W. NIJENHUIS

GEDDES MACGREGOR, *Corpus Christi*. The Nature of the Church according to the Reformed Tradition. Macmillan & Co Ltd., London 1959. 302 blz., gebonden 30/—

Dit boek valt uiteen in twee delen, een historisch en een systematisch deel. In het historische deel ontvangen wij enerzijds meer, anderzijds minder dan de titel van het boek belooft. Na een korte beschrijving van de probleemstelling bij luthersers, anglicanen, separatisten (!) en hervormden geeft de auteur een interessant hoofdstuk over de middeleeuwse achtergrond van de latere ontwikkeling der ecclesiologie. Minder dan wij mogen verwachten geeft hij ons echter, wanneer hij zich verder beperkt tot Calvin, de Ecclesia Scoticana en de 17-de eeuwse Schotse theologen. Deze drie hoofdstukken zijn op zichzelf genomen instructief. Maar in een historische beschrijving van de hervormde traditie hadden noch de Duits-Zwitserse noch de Franse reformatie (wat de laatste betreft denken wij bijv. aan de stof, die R. Voetzel in zijn *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle*, Paris 1956, behandelt) mogen ontbreken. Wat Calvin betreft, komt de kenschetsing 'Calvin was always, for good or ill, a traditionalist' (p. 54) ons zeer aanvechtbaar voor. Ten onrechte meent de schrijver, dat Calvin in 1538 Genève moest verlaten 'partly at least because of his sacramentarian view' (p. 63). Dit zinnetje behoeft op zijn minst veel verduidelijking.

Het systematische deel behandelt o.a. het ecclesia-begrip, de corpus-Christi-gedachte, avondmaal en episcopaat. De schrijver betreft de continentale reformatie, vooral Calvin, af en toe wel in zijn overwegingen, doch behandelt hoofdzakelijk de ecclesiologie der Schotten. Duidelijk wordt, hoezeer deze mede bepaald is door de discussies tussen anglicanisme en presbyterianisme en hoe allesbeheersend hier het vraagstuk van de continuïteit der kerk is. Dat de reeds in deel I als separatisten gekwalificeerde puriteinen en congregationisten er niet best afkomen, laat zich vanuit 's schrijvers visie verstaan.

Wie de gereleveerde beperking op de koop toe neemt, vindt in dit boek veel, dat zijn inzicht in de Schotse theologie van de 17-de eeuw kan verdiepen. Vooral zij, die zoeken naar de achtergrond van het oecumenische gesprek tussen presbyterianen en anglicanen, zullen deze studie niet ongelezen mogen laten.

Den Haag

W. NIJENHUIS

W. H. VAN DE POL, *Het getuigenis van de Reformatie*. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1960. 280 blz., gebonden f 15.50

Op unieke wijze belicht de bekende R.K. theoloog in dit boek het reformatische getuigenis. De auteur gaat niet direct in op theologische kwesties, zoekt ook geen bevrediging in een analyse van kerkelijke verschillen tussen de reformatische kerken. Zijn eerste zorg bestaat erin de lezer datgene duidelijk te maken, wat zowel de lutherse, de hervormde als anglicaanse kerken in hun getuigenis bindt.

Als bronnenmateriaal bedient de schrijver zich voornamelijk van de belijdenis-geschriften, waaronder de Heidelbergse Catechismus de eerste plaats inneemt:

Zelfs worden de grote themata van deze Catechismus onder verschillende hoofdstukken verdeeld en behandeld. De auteur benadrukt bijzonder de solismen van het protestantisme, zoals *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola fide* en *sola gratia*. In dit verband deinst Dr. van de Pol er niet voor terug het, menselijk gesproken, onherleidbare tussen de protestantse en de R.K. visie's te onderstrepen (zie blz. 53 en 124), niet om daarmee het oecumenische gesprek tussen katholieken en protestanten onmogelijk te maken, maar om de oecumenische gesprekspartners enerzijds te hoeden voor een vals irenisme, dat blijft stilstaan bij periferische zaken, hen anderzijds te leiden naar de reële punten van het oecumenische gesprek.

Een paar kritische vragen. Bezit 'een zekere losgeslagenheid' in reformatorische kringen t.g.v. de 'Entmythologisierung des N.T.s' in de trant van Bultmann – waardoor de oecumenische toenadering volgens de auteur bemoeilijkt wordt – even zoveel grond van waarheid als dat de Katholieke Kerk zich helemaal niet zou inlaten met deze 'Entmythologisierung'? Verder kan men de vraag stellen, of het absolute, onveranderlijke en sacrale karakter van de Katholieke Kerk, gegarandeerd door de 'werkelijkheidsopenbaring', zich bij een integratie van het door de reformatoren gepredikte evangelie, zoals de auteur die voorspelt, nog in de vroegere absoluutheid zal kunnen handhaven.

Dit boek is zeer leeswaardig en dient zich aan als meer dan een fenomenologische studie, daar de auteur in pastorale bewogenheid zo eerlijk en bezielend over het getuigenis van de Reformatie schrijft, dat de lezer zich afvraagt, of dit ondanks of dankzij het reformatorische verleden van de schrijver te begrijpen valt.

Amsterdam

B. B.

OLIVIER A. RABUT, *Gespräch mit Teilhard de Chardin*. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. Übersetzung aus dem Französischen: Eva Feichtinger. Herder, Freiburg/Basel/Wien (1961). 237 blz., gebonden DM 15.80

Een Franse Dominicaan, van huis uit natuurfilosoof, buigt zich in dit werk over de indrukwekkende synthese die Teilhard de Chardin, van professie palaeontoloog, heeft ontworpen. Temidden van het koor dergenen die de visionair Teilhard bejubelen of verguizen – beide stemmingen treft men aan bij vakfilosofen, -theologen en -natuurkundigen en zelfs bij het brede publiek – klinkt het kritische geluid van dit werk bijzonder weldadig.

In een inleidend hoofdstuk wordt de aansluiting van de visie van Teilhard bij het verlangen van veel wetenschappelijke werkers en zelfs van de moderne mens in het algemeen geschetst. Er is een reële behoefte aan een totaalvisie van de werkelijkheid waarin kosmos en mens hun plaats hebben. In het eerste deel wordt het ontwerp van een Überphysik getekend, als een bezinning op de onmiddellijke fysische gegevens die deze samenvat, analyseert en bijeenbindt. De zwakheid van de argumenten en hun kracht wordt kritisch aangeduid. In een tweede deel wordt een filosofische doordenking op dezelfde wijze op de poef gesteld. Teilhard ziet een punt *omega* waar de evolutieve tendenzen door werelduniversum en mensheid heen naartoe neigen. Dit is het invoeren van een filosofische gesteltenis; de mens geeft zin aan de evolutie die als een (boven-)fysisch feit (hypothese?) getekend wordt. Teilhard vindt die zin in de geviseerde binnenkant der dingen, hun diepe aandrift en onstuitbare ontplooiing van binnen uit.

Het derde deel schakelt om van een totaal-menselijke naar een totaal-christelijke visie. Rabut beschrijft hoe Teilhard in zijn theologisch gestemde overpeinzingen gegrepen heeft naar een synthese van Paulus' leer over Christus als centrum en Hoofd van de schepping, zijn pleroma, en zijn eigen (Teilhard's) evolutietheorie.

Het belang van dit werk ligt uiteindelijk in de kritische aantekeningen bij de methode die Teilhard hanteerde. De auteur is hier zeer scherp en kritisch, en stipt nauwkeurig de gapingen tussen het vastgestelde en het geconcludeerde vast. In het volgende werkprogram verwijt hij Teilhard zonder meer – in een voetnoot – gebrek aan beheersing van filosofische en theologische reflexie. Niettemin is zijn slotoordeel positief wanneer het de waarde van Teilhard's werk betreft: Teilhard geeft een eerste poging tot een antwoord op een steeds algemener levende vraagstelling. Teilhard wilde altijd bescheiden blijven.

Nijmegen

A. VAN PAASEN

Innerlijk leven. Speciaal nummer van *Wending*, december 1960. Boeken-centrum N.V., 's-Gravenhage. 170 + 24 blz., ingenaaid f 4.—

In deze aflevering waarin van een twaalfstal auteurs een artikel is opgenomen, worden we geconfronteerd met 'een experiment, een poging,... een begin'. De divergerende tendenzen die in de verschillende bijdragen tot uiting komen illustreren dit op frappante wijze. Prof. van Ruler heeft in zijn artikel *Stadia van het geestelijk leven* in zijn vele vragen het experimentele karakter het duidelijkst en het zuiverst uitgeschreven. Overigens noden de vele artikelen tot een bezinning die tegelijkertijd een rijping betekent en de redactie waagt het niet iets dergelijks te suggereren door een epiloog; deze wordt aan de lezer overgelaten. De inhoud-zonder-epiloog is echter uitnodigend genoeg. De belangrijkste artikelen zijn: J. M. van Veen, De crisis der religie; K. H. Miskotte, Van bijbelse vroomheid; vervolgens de cyclus over de wegen en gestalten van innerlijk leven: over de omgang met de bijbel, over de meditatie, het gebed en de gemeenschap der heiligen.

Nijmegen

A. VAN PAASEN

WALTER NEIDHART, *Psychologie des kirchlichen Unterrichts*. Zwingli Verlag, Zürich 1960. 252 blz., gekartonneerd sFr. 17.80

De schrijver is sinds 1944 belast met onderricht in de methode van het vak 'bijbelse geschiedenis' aan de 'kweekschool' te Basel en is bovendien voor het *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* recensent van alles wat er op katechetisch gebied verschijnt. Dit verklaart en de buitengewoon toegankelijke wijze waarop hij de plaats van het kerkelijk onderricht in de huidige tijd principiël en paedagogisch-psychologisch technisch weet te behandelen, en de bijzonder uitgebreide informatie waarover hij beschikt. Het is een zeer sterk op de praktijk afgestemd werk, dat instrueert over de vraag waar men het beste aansluit, hoe men het beste overdraagt, hoe men de heilsboodschap van Christus mee laat beleven. Psychologie en theologie laten zich niet streng scheiden bij een dergelijke verhandeling waar men laat zien hoe de katecheet de geloofswerkelijkheid in theologische bewoordingen over moet dragen op, of moet wekken bij de schooljeugd. Maar het lijkt ons bijzonder instructief zich aan de hand van dit boek te bezinnen op de nuances die een levensvatbare (school-)katechese moet hebben.

Nijmegen

A. VAN PAASEN

W. BANNING, *Geestelijk samenleven in Nederland* (Carillon-reeks, 16). W. ten Have N.V., Amsterdam 1960. 155 blz., f 1.75

'Gedenk de vrouw van Lot!' Zo zou men soms de Nederlandse Maagd willen waarschuwen voor de gevaren van de 'verzuiling'. Het boek van prof. Banning over de verschillende levensbeschouwelijke groepen in Nederland, hun moeilijkheden en hun mogelijkheden, houdt stellig ook een waarschuwing in, maar het is meer: het is een oproep tot een 'opnieuw op reis' gaan in een 'gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor de vernieuwing van de geschonden wereld' (blz. 129). Daarom is het ook meer dan een pleidooi voor positieve verdraagzaamheid (ofschoon dit nog niet overbodig wordt geacht).

De opzet van het boek is als volgt: in de eerste vier hoofdstukken wordt een geestelijke kaart van Nederland getekend. Nadat de 'hedendaagse verhoudingen en hun achtergronden' zijn geschetst, komen achtereenvolgens aan de orde: de rooms-katholieken, de protestanten (onderverdeeld in calvinistisch en niet-calvinistisch protestantisme) en de humanisten. Daarbij wordt telkens het volgende schema toegepast: a. historische toelichting; b. beschouwing van de sociale positie en de sociaal-politieke overtuigingen; c. datgene uit de 'leer' dat onmisbaar is om de eigenaardige denkstijl te begrijpen; d. een beschrijving van de mentaliteit, de houding in het gewone leven. (Bij het humanisme wordt gedeeltelijk een andere methode toegepast.)

Dit gedeelte van het boek is op zichzelf reeds en afgezien van het doel dat de schrijver ook hiermee voor ogen heeft, een geslaagde bijdrage tot de kennis van de 'sociale karakters'. Zullen de vertegenwoordigers van de 'zuilen' in ons land zich herkennen in deze mentaliteitsbeschrijvingen? Een interessant experiment voor

oecumenische gespreksgroepen e.d., waartoe dit boekje zich trouwens uitstekend leent door zijn didaktische kwaliteiten en de lage prijs. Natuurlijk weet de schrijver ook dat bijv. de buitenkerkelijken niet gelijk mogen worden gesteld met de humanisten, dat er vooral sinds de tweede wereldoorlog grote verschuivingen gaande zijn; is het daardoor dat de zgn. middenorthodoxie (in termen van verzuiling: tussen NCRV en VPRO!) hier nauwelijks in het vizier komt?

De strekking van het vijfde, slothoofdstuk 'Opnieuw op reis' is boven reeds kort weergegeven. Men leze zelf dit soms bewogen, dan weer rake of zelfs scherpe pleidooi dat, ofschoon de harde feiten van het heden nimmer uit het oog verloren worden, bovenal op de toekomst gericht is. Een vademecum voor Nederland!

Leiden

J.-W. S.

P. GEYL, *Noord en Zuid*. Eenheid en tweeheid in de Lage Landen (Aula-boeken 40). Uitgeverij Het Spectrum N.V., Utrecht/Antwerpen 1960. 262 blz., f 1.90

De theoloog houdt zich – in ieder geval voor zijn examens – ook met de geschiedenis bezig. Door verschillende oorzaken (bijv. die van zijn theologische visie) loopt hij wel eens het gevaar de grens tussen gebruik en misbruik der geschiedenis te overschrijden. Dat geldt ook t.a.v. de nationale geschiedenis. De theoloog of kerkhistoricus staat – evenals trouwens de 'vak'-historicus – vaak onder de ban van de moderne staat in zijn nationale geschiedbeschouwing of -schrijving. Het is daarom van uitzonderlijk belang dat hij kennis neemt van de stand van zaken, van gewijzigde opvattingen of van bepaalde problemen in het historisch onderzoek. Voor de geschiedenis der Nederlanden biedt prof. Geyls *Noord en Zuid* daartoe een bijzondere gelegenheid. Deze bundel van zeventien studies en strijdschriften is de schriftelijke uitdrukking van een halve eeuw strijd (het eerste opstel dateert van 1911), die het beeld van de vaderlandse geschiedenis een ander gezicht heeft gegeven. Het onhoudbare schema van de belgicistische en de daarmede corresponderende Klein-Nederlandse geschiedschrijving is doorbroken.

In het kader van dit tijdschrift kunnen wij niet ingaan op al deze opstellen. Voor de kerkgeschiedenis van onmiddellijk belang zijn: 'De protestantisering van Noord-Nederland' en 'Godsdienst en nationaliteitsgevoel tijdens Frederik Hendrik'. De geschiedenis van wat H. A. Enno van Gelder de 'Revolutionaire Reformatie' heeft genoemd is, natuurlijk, van belang voor een juist inzicht in de kerkelijke verhoudingen in Nederland, die van het Verenigd Koninkrijk voor het probleem Kerk en Staat. Daarmede wil natuurlijk niet gezegd zijn dat andere aspecten van wat in deze bundel aan de orde wordt gesteld, ons theologen niet zouden aangaan.

Dat een levenswerk in een zo handzame uitgave, met alle noten, binnen veler bereik is gebracht, stemt tot dankbaarheid en leidt hopelijk tot aanschaffing en bestudering door velen in Noord en Zuid!

Leiden

J.-W. S.

W. H. VAN DE POL, *De oecumene*. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1961. 137 blz., gebonden f 6.50

Ondanks de vele obstakels op de weg der oecumene stelt Dr. van de Pol met vreugde vast, dat het oecumenisch besef vandaag onder alle gelovigen zo inslaat. Voor de lezer van dit boek zijn beslist boeiend de persoonlijke aanwijzingen van de auteur i.v.m. de doelmatige wegen, die de kerken onderling moeten inslaan om tot eenwording te komen. De oecumene is een paradoxale werkelijkheid (blz. 21), omdat de zichtbare eenheid der Katholieke Kerk nog ver te zoeken is. De protestantse kerken zullen zich daarom los moeten maken van hun inconsequente houding, door zich aan te sluiten aan de Katholieke Kerk, waartoe zij realiter behoren. Dit betekent geen knieval voor Rome, aangezien, hoewel niet te scheiden, de R.K. Kerk in de zin van het rooms-katholieke kerkgenootschap van de Katholieke kerk te onderscheiden valt. De R.K. Kerk zou deze stap bevorderen door de zuivere verkondiging van het Evangelie van de Reformatie te verdisconteren en het pausdom in zijn gelouterde en volgens Christus' wil herstelde staat, voor de Reformatie zó aanvaardbaar te maken, dat de protestanten niet langer behuist hoeven te blijven, 'in noodkerken, waarin de Reformatie voorlopig zich een onderdak heeft verschaff' (blz. 114).

Bezwaarlijk is in dit boek de accentuering van niet-theologische factoren, die een schisma beïnvloeden (blz. 103). Pater D. N. Oehmen, in *Irenikon* 21 (1948), 28 heeft eens gesteld, dat het protestantisme de historische roeping van een profeet vervult, niet alleen tegenover de westerse, maar tegenover de ganse wereldkerk. Door de afscheiding van Israël werd de secularisatie in de kerk zo groot, dat volgens Oehmen het schisma van 1045 wel voor de hand lag. Zolang de oosterse en westerse kerken zich niet met elkaar verenigen, heeft het protestantisme zijn reden van bestaan. Als dat waar is, dan is het m.i. wel begrijpelijk, dat zoals Johannes de Doper zich tevreden stelde met de woestijn, de protestantse kerken zich voorlopig maar houden moeten bij hun noodwoningen, totdat in de toekomst de ogen der kerken opengaan voor het feit, dat de zichtbare eenheid der kerken niet in Konstantinopel noch in Rome dient beleefd te worden, maar in Jeruzalem, waar de Israëliet en apostel Petrus zich thuis voelde.

Naar dit boeiende boek zal in de oecumenische gesprekken dikwijls verwezen worden.

Amsterdam

B. B.

A. F. N. LEKKERKERKER, *Enige overwegingen bij de voorlopige aankondiging van een 'Oecumenisch' Concilie*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Groningen op dinsdag 13 oktober 1959. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk (z.j.). 35 blz., f 1.50

Aangewezen door de Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk om dogmatiek, vaderlandse kerkgeschiedenis en kerkrecht te doceren, koos prof. Lekkerkerker een dogmatisch onderwerp voor zijn inaugurele rede.

Door zich te bepalen tot de dogmatiek wilde hij te kennen geven, dat hij voort wenst te werken in de geest van zijn voorganger, prof. Haitjema, en dat hij er persoonlijk van overtuigd is, dat het onderwijs in de dogmatiek gezien moet worden als 'het middenluik... in de theologische opleiding', welke men volgens hem moeilijk anders kan benaderen dan onder oecumenisch aspect.

Meer in het bijzonder wilde hij hier een – voorlopig – antwoord formuleren op de door de paus aan de 'andersdenkenden' gerichte uitnodiging, om samen met hem te zoeken naar de door zovelen verlangde eenheid. De Groningse hoogleraar meent om principiële redenen de terugkeer tot de Rooms-Katholieke kerk te moeten afwijzen, en hij doet dit met dezelfde woorden, als waarmee zijn voorgangers bij gelegenheid van het eerste concilie van het Vaticaan een dergelijke uitnodiging van de hand wezen: 'non possumus, divina Evangelii veritate cognita, Ecclesiae romanae sequi errorem'. Eén van de grote moeilijkheden voor oecumenische samenwerking is namelijk het primaatschap van de paus.

Maar toch klinkt het geheel van het betoog niet uitzichtloos: er zijn dogmatische kwesties aan te wijzen, in de beantwoording waarvan katholieken en protestanten elkaar na vele eeuwen van polemiek benaderen. Lekkerkerker wijst in verband hiermee op de *theologia naturalis* en aanverwante vraagstukken, op de leer van de rechtvaardiging, en op datgene, wat opgeroepen is door de liturgische beweging bij de protestanten en de katholieken. Het is duidelijk, dat er meer dergelijke onderwerpen zouden kunnen worden aangehaald.

In zijn geheel genomen is deze rede een interessant symptoom van hernieuwd oecumenisch inzicht. Waardig van toon, geeft dit woord vanaf de Groningse kathedraal blijk van grote kennis van en belangstelling voor wat binnen de Kerk leeft.

Nijmegen

E. VAN MONTFOORT

W. F. GOLTERMAN, *Het karakter van de eenheid van Christus' Kerk*. Openbare les, Amsterdam, 4 oktober 1960. G. F. Callenbach, Nijkerk 1960. 24 blz., ingenaaid f 1.50

Het streven naar de eenheid van de kerken manifesteert zich doorgaans slechts duidelijk bij een oecumenisch gezinde elite, die evenwel niet alle theologen en kerkelijke leiders omvat, en zeker nog niet het denken en voelen van de kerk- en gemeenteleden beheerst. Gelukkig daarom dat aan één van deze elite de opdracht wordt gegeven om de oecumenische gedachten op wetenschappelijke wijze te bren-

gen aan de toekomstige theologen en kerkelijke leiders. Dr. Golterman geeft in zijn inaugurele rede een samenvatting van het oecumenisch probleem, van diverse visies op de eenheid en van zijn eigen standpunt in deze. De aard van het streven naar de eenheid wordt bepaald door de opvattingen die men heeft op het wezen van de kerk. Hij onderscheidt drie aspecten, nl. koinonia of gemeenschap met elkaar, gegrond op de gemeenschap met de Vader en zijn Zoon; instituut, inhoudend de instelling van de sacramenten, doop en avondmaal, en de potentiële ordening in Christus' gave van apostelen en profeten, evangelisten, herders en leraars; tenslotte de verder doorgevoerde organisatie o.a. van episcopaal, synodaal of congregationalistisch kerktipe. Alleen de koinonia en het instituut in bovengenoemde zin zijn wezenlijk.

Vanuit dit standpunt beschouwt en beoordeelt hij verschillende visies op de eenheid van de kerk: federatie of verbond van kerken, geestelijke eenheid, corporatieve eenheid, conciliaire eenheid en volstreekte centralisatie. Zelf kiest Golterman tot slot voor de organische eenheid der kerken, dit op grond van zijn kerkopvatting: gemeenschap in Christus en in Hem met elkaar; aanvaarden van het noodzakelijke institutionele van de twee sacramenten en een orde; vrijheid voor de kerken in wat betreft de verdere organisatie. Zo ontstaat een organische eenheid met verscheidenheid waarbij men er aan kan denken om binnen het geheel van de kerk bepaalde taken over te laten aan bepaalde orden of arbeidsgemeenschappen.

Dr. Golterman blijkt in zijn inaugurele rede een echt oecumenicus te zijn, die niet tevreden is met samenwerking van de kerken op de verschillende terreinen, maar die de verdeeldheid van de kerken zelf ernstig onder ogen wil zien, ook al berust deze niet alleen op meningsverschillen over het institutionele en organisatorische van de kerk maar ook op onenigheden over de 'gemeenschap' met Christus en met elkaar. Hij geeft blijk van een grote openheid en kennis van zaken ten aanzien van de vele andere theologische opvattingen; ook al zal niet iedereen zijn eigen standpunt uitvoerig, genuanceerd en volkomen juist in deze korte studie terugvinden. Het spreekt wel van zelf dat niet iedereen het in deze omstreden kwesties volkomen eens zal zijn met de door dr. Golterman voorgestane oplossing, en dat menige lezer het betoog met vraagtekens zal illustreren.

Nijmegen

J. V.

H. B. VISSER, *Het rechtzinnig protestantisme feitelijk katholiek gebleven*.
Paul Brand, Hilversum 1959. 180 blz., ingenaaid f 6.90

De onverschrokken titel van deze publikatie is de stelling die dr. Visser in een veertigtal korte hoofdstukjes tracht te bewijzen. Naast de 'klassieke' dogmatische onderwerpen als pauselijke onfeilbaarheid, traditie, de alleenzaligmakende Kerk, de sacramenten, de verhouding woord en sacrament, de katholieke Maria-dogmata, genade en goede werken, het vagevuur enz., komen ook verschillende minder principiële kwesties aan de orde. Zo spreekt hij over de zondagsviering, de christelijke feestdagen, het bidden, het coelibaat van priesters en kloosterlingen, geldkerk, onverdraagzaamheid, wierook, knielen, palmtakken, kaarsen, zegening van vee, en auto's enz.

Schrijver wil nu van R.-katholieke zijde laten zien dat de rechtzinnige protestanten – hij beperkt zich tot het gereformeerd protestantisme, omdat we in ons land vooral daarmee te maken hebben (10) – juist in deze verschilpunten het katholieke geloof feitelijk behouden hebben. Zijn methode is, zoals wordt gezegd in de inleiding, dit aan te tonen vanuit de 'officiële papieren', de belijdenisgeschriften. Gezien de aard der vele genoemde onderwerpen lukt hem dit niet; hij betoogt dan ook meerdere malen vanuit praktijk en spiritualiteit.

Het boek is onmiskenbaar met liefde en vanuit eerlijke pastorale bekommernis om eenheid geschreven. Toch vraagt men zich voortdurend af: ziet de schrijver de vele overeenkomsten die hij aanwijst niet al te simplistisch? Herhaaldelijk wordt gezegd de verschillen niet te verdoezelen, maar ik betwijfel het ten eerste of schrijver zich de volle draagwijdte van vele verschillen wel bewust is. Zie bijv. over de sacramenten, met name het vormsel (49v), de biecht (53v), het h. oliesel (57v). De reden hiervan lijkt mij te zijn dat de verschillende detailkwesties niet voldoende gezien worden binnen het grote geheel waarin ze thuishoren. Verder leest de auteur verschillende uitspraken uit de belijdenisgeschriften beslist te katholiek.

Het is zeker waar dat er vele interessante dingen aan de orde worden gesteld, waarop men kan inhaken bij een gesprek, en als zodanig kan dit boek van nut zijn. Maar schrijvers stelling, uitgedrukt in de titel van het boek, is erg problematisch, juist omdat de bewijzen die haar moeten waarmaken vele vraagtekens oproepen en niet overtuigend zijn.

Nijmegen

F. J. M. THUIS O.C.

A. B. W. M. KOK, *Verleidende geesten*, 4e druk (Boeketrees, 7). J. H. Kok N.V., Kampen (1959). 200 blz., f 1.50

In dit boekje worden 23 sekten en religieuze bewegingen besproken. De aan Mt. 24 : 5 ontleende titel doet uitkomen dat het hier niet om 'ontmoetingen' gaat: op de beschrijving van ieder der groepen volgt een apologetisch gedeelte op schriftuurlijke grondslag. De soms welhaast weerzinwekkende denkbeelden en gedragingen van sommige stromingen doen de vraag rijzen of iedere sekte inderdaad een onbetaalde rekening aan de kerk(en) presenteert, zoals men wel stelt. Anderzijds mis ik in dit boekje toch een onderzoek naar godsdienstige en maatschappelijke factoren die een rol spelen in het ontstaan van dergelijke bewegingen.

De herziening heeft niet kunnen voorkomen dat sommige beschrijvingen nog slechts historische betekenis hebben: Mussolini zal nu toch door niemand worden gezien als de kleine hoorn uit het boek Daniël (132); zo spreken vrijzinnig-protestanten thans ook anders over bijv. de vrijmetselarij dan een halve eeuw geleden (93). Bij de literatuur over deze laatste mag niet onvermeld blijven: E. Lennhoff, *Die Freimaurer*, 1929; B. E. Jones, *Freemasons' Guide and Compendium*, 1950. — Zeer bruikbaar voor wie zich oriënteren wil.

Leiden

J.-W. S.

Aankondigingen

EDWARD CHIERA, *Zij schreven op klei*. Wat de babylonische spijkerschrift-tabletten ons vertellen. Derde druk, 154 blz.

A. VAN DEURSEN, *Palestina, het land van de Bijbel*. Derde druk, 176 blz.

J. H. BAVINCK, *Alzo wies het woord*. Een studie over de voortgang van het evangelie in Paulus' dagen. Tweede druk, 172 blz.

JOH. DE GROOT, *De psalmen*. Verstaat gij wat gij leest? Tweede druk, herzien door A. R. Hulst, 164 blz.

(BBB-serie, 8,9,10,11). Bosch en Keuning, Baarn 1960. Per deel f 2.90

De uitgeverij heeft er goed aan gedaan de inderdaad waardevolle inhoud van een aantal 'oude bekenden' uit de BBB-serie in appetijtelijke, uiterst verzorgde vorm weer te presenteren.

Utrecht

J. F. V.D. K.

W. SCHNEERMELCHER (ed.), *Bibliographia patristica*. Internationale patristische Bibliographie III. Die Erscheinungen des Jahres 1958. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. XXXI + 119 blz., gebonden DM 23.—

Reeds betrekkelijk spoedig na de tweede band (voor 1957), kon de derde band van deze bibliografie verschijnen, die een overzicht biedt over al wat in 1958 op het gebied van de patristiek is verschenen. De opzet is gelijk aan die van de eerdere banden (zie *Vox Theologica* 36 (1959-60), 86). Wellicht noodzakelijke verbeteringen zullen in de vijfde band worden ingevoerd. In de derde jaargang is het aantal periodieken, waaruit de medewerkers hun gegevens verzamelen, nog met enige tientallen uitgebreid, zodat naar alle waarschijnlijkheid weinig over het hoofd gezien is. Wij moeten het gebruik van deze ook typografisch voorbeeldige bibliografie dus met nadruk aanbevelen aan allen die zich met enig onderwerp uit de vroege kerk vertrouwd willen maken.

Warmond

J. S. S.

Boekbesprekingen

gerangschikt naar auteursnaam of verzameltitel

Anciaux, P.	100	Lekkerkerker, A. F. N.	193
Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt	134	Léonard, A.	96
Banning, W.	191	Leven van uit de toekomst	132
Barth, Gerhard	128	Locher, Gottfried W.	132
Bavinck, J. H.	195	Luther, Martin	130
Betz, O.	161	MacGregor, Geddes	189
Biéler, André	188	Maier, Paul L.	98
Bornkamm, Günther	128	Montet, P.	168
Brandsma, J. A.	166	Nauta, D.	188
Bright, John	91	Nederhood, J. H.	167
Brongers, H. A.	127	Neidhart, Walter	191
Brunner, E.	100	Neue Zeitschrift für systemati- sche Theologie	34
Brunner, R.	128	Neuser, Wilhelm H.	165
Chiera, Edward	195	Het Nieuwe Testament	163
Childs, Brevard S.	31	Niles, Daniel T.	135
A concise History of Islam	135	Parrinder, Geoffrey	185
Cornélis, H.	96	Piccardt, K. L.	72
Cullmann, Oscar	35	Prenter, Regin	71
De Groot, Joh.	195	Probleme alttestamentlicher Her- meneutik	160
De Villiers, D. W.	99	Quasten, Johannes	96
Dibelius, Martin	93	Rabut, Olivier A.	190
Documenta Reformatoria	97	Rehkopf, Friedrich	162
Dodd, C. H.	130	Roolvink, R.	135
Ebeling, Gerhard	166	Schäfer, Rolf	165
Ellwein, Eduard	131	Schneemelcher, W.	195
Eltester, Walther	187	Schneider, Georg	32
Eranos-Jahrbuch 1959	131	Schwartz, Eduard	97
Eijkenboom, P. C. J.	163	Schweizer, Eduard	94
Feiner, J., Trütsch, J., Böckle, F.	184	Scripta recenter edita	91
Fohrer, G.	92	Sick, Hansjörg	165
Fuchs, Ernst	161	Staehelin, Ernst	95
Geist und Werk	35	Stupperich, Robert	164
Geyl, P.	192	Szczesny, Gerhard	168
Gogarten, Friedrich	72	Tödt, Heinz Eduard	93
Golterman, W. F.	193	Van de Pol, W. H.	189, 192
Heer, Friedrich	168	Van den Born, A.	160
Held, Heinz Joachim	128	Van Deursen, A.	195
Hölderlin-Jahrbuch 1957	34	Van Stempvoort, P. A.	130
Hommes, N. J.	33	Vier redevoeringen over Calvijn	71
Hutten, Kurt	167	Visser, H. B.	194
Innerlijk leven	191	Von Rad, G.	126
Jaarboek voor de eredienst 1959	36	Vuilleumier-Bessard, René	128
Jomier, Jacques	186	Wereld-in-formatie	136
Judentum, Urchristentum, Kirche	187	Wildberger, Hans	70
Kok, A. B. W. M.	195	Winter, Paul	125
Kraemer, H.	133	Zandee, Jan	185
Kroeze, J. H.	32	Zander, L. A.	135
Kurzer Bericht wie ... Ph. Me- lanchthon	164	Zielszorg aan maatschappelijk getypeerde mensen	133
Kuyper, Abraham	188		

~~BR~~
~~V6~~
U.31



GTU Library

3 2400 00343 5140

THREE DAY

DATE DUE			

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

DEC 20 1967

